ANTONIO LABRIOLA

ANTONIO LABRIOLA

ANTONIO LABRIOLA

SCRITTI VARII

DI FILOSOFIA E POLITICA

Raccolti e pubblicati

B. CROCE

ANTONIO LABRIOLA

SCRITTI VARII

DI FILOSOFIA E POLITICA

Raccolti e pubblicati da B. CROCE

ANTONIO LABRIOLA

SCRITTI VARII

EDITI E INEDITI

DI

FILOSOFIA E POLITICA

RACCOLTI E PUBBLICATI

DA B. CROCE

1906

GIUS. LATERZA & FIGLI

TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI

BARI

AVVERTENZA.

Gli scritti di Antonio Labriola possono considerarsi divisi in tre gruppi. Il primo vien costituito dalle pubblicazioni di storia della filosofia, di filosofia morale e di pedagogia, che egli diè fuori dal 1871 al 1876, e che sono intitolate: *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone ed Aristotile* (Napoli, 1871, 4°, di pp. 145); *Della libertà morale* (Napoli, tip. Ferrante, 1873, 8°, pp. 156); *Morale e religione* (ivi, 1873, 8°, pp. 67); *Dell'insegnamento della storia*, studio pedagogico (Roma, Loescher, 1876, 8°, pp. 155). Il secondo gruppo, dai tre *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia* (I. *In memoria del manifesto dei comunisti.* II. *Del materialismo storico,* dilucidazione preliminare. III. *Discorrendo di socialismo e filosofia*), con le date editoriali di Roma, Loescher, 1895, 1896, 1898: ristampati poi presso la stessa Casa Loescher, nel 1902, e tradotti in francese presso gli editori Giard et Brière. — Il terzo, infine, comprende una serie di scritti di minor mole: da quelli composti nella prima gioventù e rimasti

inediti fra le sue carte a quelli a cui attendeva negli ultimi suoi anni, e che non potè menare a termine; e — tra queste due date estreme — articoli, discorsi, conferenze, recensioni, indirizzi e lettere sparse pei giornali: manifestazioni tutte della sua varia attività filosofica e politica.

Io ho stimato opportuno di lasciare, almeno per ora, da parte il primo gruppo di scritti, che si rivolgono ad un pubblico molto speciale, e si riferiscono quasi tutti ad una fase filosofica che il Labriola poi oltrepassò (la fase herbartiana): gli studiosi, che li cercheranno sempre con interesse, potranno non difficilmente procacciarseli per mezzo di librai o di pubbliche biblioteche. E non mi è sembrato che fosse il caso di riunire in volume quelli del secondo gruppo, che, come si è detto, ebbero appena qualche anno fa una ristampa, riveduta dall'autore stesso.

Invece, ho rivolto le mie cure a raccogliere da riviste e giornali, e dalle carte messe a mia disposizione dalla famiglia del compianto professore, gli scritti del terzo gruppo; e di essi ho formato il presente volume. A me pare che, da questi scritti, meglio che dalle opere più estese, esca fuori in tutti i suoi tratti la fisonomia intellettuale del Labriola: — dal suo giovanile hegelismo, quando, scolaro di Bertrando Spaventa, prendeva a difendere la dialettica dell'Hegel contro il ritorno a Kant, invocato da Eduardo Zeller, — via via attraverso gli studii di psicologia sociale e filosofia della storia, e il suo

interessamento per la scuola popolare, — fino all'opera sua di socialista attivo e al suo « ripensamento » del materialismo storico di Cárlo Marx, applicato da lui alle situazioni politiche del giorno non meno che ai problemi della storia. — Solo resta fuori di questa raccolta il discorso inaugurale, letto nell'Università di Roma nel 1896 (Roma, Loescher, 1897), che avrebbe di troppo impinguato il volume, e che, del resto, si trova ancora nel commercio librario.

Avrei voluto poter dare in larga misura la produzione intellettuale del Labriola, nata nella scuola, cioè le sue lezioni universitarie. Ma queste richiedono da sole uno speciale volume, e l'opera intelligente e delicata di persona che, avendo seguito i corsi del Labriola, specialmente quelli di filosofia della storia, o avendone raccolto varie redazioni stenografiche e riassunti degli uditori, aiutandosi anche degli appunti del professore che si conservano presso la famiglia, fosse in grado di ricostruire in qualche modo quelle eloquenti, vivaci, geniali lezioni. Nel presente volume, intanto, i lettori ne troveranno qualche eco, non solo nei brani che ho messi in appendice allo scritto sui *Problemi della filosofia della storia* e alla commemorazione del Bruno, ma nel frammento del libro *Da un secolo all'altro,* nel quale il Labriola si proponeva appunto, com'egli stesso dice, di elaborare un corso di filosofia della storia, da lui tenuto nell'Università di Roma nell'anno scolastico 1900-1901. Quanto alle lettere, di cui il Labriola fu scrit-

tore copioso ed arguto, le ho lasciate tutte in disparte, non sembrandomi giunto il tempo di pubblicarne una scelta, come potrà farsi più in là, con la debita discrezione e col tatto conveniente, unendovi anche i documenti più importanti tratti dalla sua corrispondenza filosofica e politica.

Io mi sono per questo volume limitato strettamente al cómpito di semplice editore, — che vorrebbe essere stato diligente quanto è grato e devoto alla memoria di Antonio Labriola.

Napoli, aprile 1905.

B. CROCE.

I.

CONTRO
IL " RITORNO A KANT „

PROPUGNATO DA EDUARDO ZELLER.

(1862) (*).

(*) Inedito.

Eduardo Zeller, il dotto storico della filosofia greca, chiamato a professare nell'università di Heidelberg, lesse al cominciamento di questo anno scolastico una *conferenza accademica* « sul significato ed il problema della teorica della conoscenza »[1], nella quale, dichiarandosi decisamente contro Hegel, esige un *ritorno* a Kant, per liberare lo spirito filosofico della Germania dallo stato « d'indecisione e di traviamento », cui trovasi attualmente ridotto.

È bene supporre che lo Zeller sia stato spinto da sincera convinzione a dichiararsi contro la dottrina già un tempo da lui professata[2]: ond'è che fo obbietto del presente scritto l'*esame critico* delle sue *nuove vedute,* per quanto lo comporta il carattere sempre troppo *generale* d'una *conferenza accademica.*

Il Michelet, un poco con gli argomenti, ed un poco più con l'ironia, ha respinto questa esigenza dello

(1) *Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnisstheorie*, Heidelberg, K. Groos, 1862. Nuova ediz., con aggiunte, 1877, in *Vorträge u. Abhandlungen*, zweite Sammlung, Leipzig, Fues. [Ed.].

(2) Zeller apparteneva alla scuola eghelliana di Tubinga.

Zeller[1]; io, nell'esame che imprendo a farne, son lontano sì dal considerarla un'apostasia come dal ritenerla un'*accettabile riforma*.

Stando ai fatti, è innegabile che lo spirito filosofico abbia perduto quell'esclusivo dominio su tutte le direzioni dell' investigazione scientifica, che esercitava in Germania, al cominciamento di questo secolo; e che il campo delle quistioni filosofiche sia tenuto, o da seguaci dei grandi sistemi che cercano sostenersi con la vicendevole critica, o da novatori acutissimi nelle ricerche particolari, ma privi della profondità dei grandi filosofi che si succedettero in tanto breve tempo. È ben altro però ricercare le cause di questa *situazione* e tratteggiarne le relazioni con tutto il movimento scientifico, che si va allargando con nuove e sempre più ricche scoverte su tutto il campo della storia, e con tutto il movimento religioso e politico; in una parola, è altro fare di questa *situazione* obbietto d' una ricerca filosofica, altro è esigere una filosofia, che soddisfi la *coscienza del tempo*.

Pare che la seconda considerazione abbia preoccupato lo Zeller, prima ch'egli siasi deciso ad esigere un *ritorno* a Kant; sicchè in questo esame critico della sua prolusione mi propongo rispondere alle quistioni da lui mosse e « sottoposte alla pubblicità perchè altri vi rivolga la propria attenzione », e non potrò che accennare alla seconda: quali sono le cause dello stato attuale della coscienza filosofica? Considerazione, che può esser fatta obbietto di separata dissertazione, e nella quale può toccarsi un altro problema, ossia: qual è l' indirizzo che dob-

(1) Cfr. il giornale *Der Gedanke*, fascicolo del dicembre 1862.

biamo seguire in Italia, ora, che presso di noi va allargandosi il pensiero germanico?

Sottoponendo ad esame le vedute dello Zeller, son lontano dal proponimento d'approfondirle. Non potrei senza lungo lavoro rispondere al primo problema che esse suscitano circa la *relazione* e l'*unità* di *ontologia* e *logica* nell'eghellismo; nè, senza fare una storia del pensiero filosofico della Germania, o almeno un accurato esame delle tre Critiche, risolvere il secondo: se la direzione idealistica per mezzo di Fichte, Schelling ed Hegel intende e risolve il problema di Kant, o si fonda sul lato erroneo del criticismo.

E di più, un lavoro serio non s'addice all'esame critico d'una prolusione, ch'è sempre generale ed imprecisa, e nella quale si è spesso costretti a soddisfare le esigenze del pubblico.

Il presente scritto adunque, esponendo nei suoi punti principali la *prolusione*, dichiarerà d'una maniera generale: 1.° il significato della relazione tra logica ed ontologia; 2.° che la relazione tra logica e teorica della conoscenza non ha alcun valore sistematico, se queste due scienze sono come Zeller le intende; e 3.° che Zeller, pretendendo di tornare a Kant, travisa il significato storico di questo.

Farò insieme l'esposizione e la critica, dividendo la dissertazione in due paragrafi.

I.

La teorica della conoscenza considerata come fondamento della logica.

Avendo Zeller partitamente designato nei programmi il contenuto del suo corso, che è *la logica e la teorica della conoscenza,* in questa prolusione intende mostrare esser sua convinzione, non siano queste due scienze *indipendenti l'una dall'altra,* ma che la logica ad « acquistare consistenza scientifica » debba fondarsi su la *teorica della conoscenza,* e questa solo nella *logica* possa trovare il suo *compimento.* Onde è scopo della prolusione fissare questa relazione, ed esporre alcune « generali osservazioni sul significato ed il problema della teorica della conoscenza ».

Con una certa inesattezza, perdonabile ad una conferenza accademica, lo Zeller dichiara, che per ben duemil'anni s'intese per logica « il tutto delle ricerche che si riferiscono all'*attività come tale* del pensiero, fatta astrazione da ogni *contenuto determinato,* e che essa, dovendo esporre le *forme* e le *leggi* del pensare, niente possa attestare sugli obbietti che per quelle forme e leggi vengono conosciuti ».

Hegel e i suoi seguaci contrapposero a « quest'antichissima logica » una nuova, nella quale vengono considerate non solo le forme del pensiero, ma il *reale* ch'è obbietto del pensiero: essa è, in una parola, « *logica* e *metafisica,* e per ciò chiamasi *speculativa,* in opposizione alla comune, ch'è puramente formale ».

Zeller respinge questa unificazione della logica con l'ontologia, ed agli argomenti che si mettono innanzi per sostenerla, ossia « che *forma* e *contenuto* non possono separarsi, e che le pure forme logiche non hanno *validità oggettiva* se in esse non si pensano le *determinazioni fondamentali* dell'essere, che come concetti oggettivi formano l'essenza delle cose », egli risponde « che il *pensiero* è l'essenza delle cose perchè quest'essenza è oggetto del nostro *pensare,* ma non che sia pensiero *in sè stessa immediatamente:* essa è conosciuta da noi, ma non ha in noi la sua esistenza, e non è prodotta da noi », etc.

E, fatta pure concessione che le forme logiche siano sempre *commiste* ad un contenuto determinato, ciò non impedisce che la *forma logica* possa esser fatta oggetto di separata ricerca; e quando si fa ciò non si considera qualcosa di *non reale,* come non può obbiettarsi alla matematica d'essere una scienza falsa, perchè considera le proprietà dei *numeri* facendo astrazione dal *numerabile,* e le relazioni della *configurazione spaziale* senza considerare le *qualità fisiche* dei corpi. Come la matematica separa dagli altri alcuni *lati* del reale, e ne fa obbietto di separata ricerca, così la logica considera il *pensare,* « questo *fatto* della vita dello spirito, dal punto di vista della *forma* e non del contenuto ».

Da quello che ho esposto fin qui, vedesi chiaro che Zeller non solo rigetta l'unità di logica ed ontologia nel senso eghelliano, ma vuol proprio una *logica formale.* Non vi ha veramente bisogno di dimostrarne la possibilità, perchè la logica formale fu già una realtà bella e buona per duemil'anni, come lo Zeller pretende! Ma che significato ha questa pruova della possibilità della logica formale?

Separare la forma logica dal contenuto (empirico)

in cui essa è *implicata,* e farla oggetto di ricerca speciale, è facilitare la scienza, non aver fatto la scienza. Così *astrarre* dall'*immediato contenuto intuitivo* alcune *forme generali* che si riferiscono all'attività pratica dell'uomo, e descrivere *astrattamente* i caratteri della *proprietà,* del *libero arbitrio,* del *contratto* e così via, è una preparazione alla scienza del *dritto,* ma non è ancora il *sistema,* ossia la *contemplazione* della *connessione reale* del contenuto pratico dello spirito. Questa possibilità di pensare *in abstracto* quello che nell'uso comune dell'*intelletto* pensiamo *in concreto* (come si esprimeva Kant), è una delle *condizioni,* uno dei *gradi* della vita dello *spirito,* ma non quello che veramente merita il nome di scienza.

Quello che importa non è dimostrare la possibilità della logica formale, ma ricercare il valore *oggettivo* della forma logica. Questa *ricerca,* quando è connessa alla *teorica della conoscenza,* deve fornirne d'una *teorica* del pensiero, che ne autorizzi ad una *costruzione* sistematica della realtà; e quando si vuol farla storicamente, bisogna vedere come la separazione della *forma logica* dal contenuto abbia facilitato l'investigazione scientifica, finchè questa forma, *determinandosi* successivamente, è venuta ad acquistare un nuovo contenuto, il *contenuto ideale.*

Ora, dimostrare questa possibilità può accennare a due direzioni: 1.° separare la pura forma dell'intelletto dal *contenuto determinato* (il contenuto empirico o della percezione) nel quale essa è implicata, e 2.°, poi, fare di questa *forma* il *contenuto* del pensiero, ossia la vera *originaria natura* del *pensiero.* Zeller mostrando la possibilità della *logica formale* e fissandola poi così *per sè,* non ne fa una scienza, ma un

semplice presupposto astratto e formale d'ogni ricerca scientifica, come vedremo più innanzi.

I caratteri che lo Zeller attribuisce alla logica di Hegel sono molto imprecisi, come anche troppo indeterminate le *ragioni*, ch'egli dichiara solite a mettersi innanzi per sostenerla. Nell'unità di logica ed ontologia bisogna distinguere due unità. Altro è dire che i *concetti oggettivi,* ossia le *determinazioni universalissime delle cose,* siano determinazioni del pensiero; altro è dire che le *determinazioni* del pensiero, ossia le *forme logiche* (certamente le *forme logiche* sono *determinazioni*, *specificazioni* del pensiero proprio nella sua *originarietà*), siano *predicati, concetti oggettivi, determinazioni universalissime* comuni a tutte le cose. Non si tratta, infine, nè di assorbire la logica nella metafisica, dichiarando le *forme logiche* semplici *determinazioni reali,* nè di assorbire la metafisica nella logica, dichiarando le determinazioni reali semplici produzioni del soggetto pensante; ma di considerare la logica come *una* con la metafisica, ed insieme distinta.

Lo Zeller, come abbiamo visto di sopra, si sforza a mostrare la *possibilità* della logica formale. Se fosse questa una quistione *pedagogica,* andrebbe tutto bene; ma dove trattasi della relazione della logica col *sistema della scienza,* ossia del valore *reale,* della *forma,* della *funzione* logica, il problema resta del tutto insoluto.

Ma come si è elevato Hegel al concetto della logica speculativa? Criticando forse l'incompiutezza della logica formale, e quindi dal considerare che queste *forme* sono sempre *implicate* in un contenuto *determinato,* s'è egli deciso a dar loro per *contenuto* tutto il reale ch'è obbietto del pensiero, perchè avessero valore *oggettivo?* Niente affatto. Perchè si faccia

oggetto della ricerca scientifica quella *forma* logica ch'è il *giudizio*, non fa d'uopo discorrere per tutti i generi della realtà, e raccogliere così tutti i contenuti *determinati*, cui è *implicita* quella forma. Ma perchè io consideri il *giudizio* nella sua *necessità razionale*, nel suo *valore oggettivo*, debbo intendere che *grado* esprima del pensiero, che relazione abbia con l'*identità*, con la *qualità*, con la *quantità*, e così via; infine, debbo sapere che *realtà* sia il giudizio; e non posso saperlo altrimenti, che *osservandolo* nella sua *genesi* da altre determinazioni, che ne sono il *contenuto*. Il contenuto della logica è adunque, le stesse forme logiche come *contenuto* a sè stesse; e con tutto ciò la logica resta sempre una scienza formale se per opposto di forma s'intende il *contenuto determinato*.

A me pare una maniera d'esprimersi troppo vaga, dire che Hegel per dare valore *oggettivo* alle *forme* logiche, abbia fatto tutt'uno delle stesse e del *reale* che per esse vien *conosciuto*. Qui sarebbe a proposito parlare della relazione della logica con la filosofia della natura, e dello spirito, per determinare la differenza *tra il sistema della logica e la logica del sistema*, se ciò non mi traesse fuori dei confini che mi fissai. Il valore oggettivo delle forme logiche, e l'*idealità delle determinazioni reali*, due opposte direzioni della ricerca scientifica, si conciliano nel concetto della logica, come scienza delle *determinazioni pure* del pensiero, che si *espone* come produttivo a sè stesso del suo *proprio contenuto*. Questo punto di vista, questa maniera di considerare il *pensiero* come primo *elemento* d'ogni *realtà*, è giustificato, anzi determinato dalla teorica della conoscenza intesa secondo la mente dell'Hegel. Questa scienza deve esporre, secondo l'Hegel, il *processo spontaneo*

della *coscienza* che attraversa tutti i suoi gradi dall'immediata certezza sensibile fino al sapere assoluto, sviluppando insieme il *contenuto* (l'oggetto), e la *forma* (il soggetto che si determina diversamente) della conoscenza, per risolvere quello in *assoluta idealità*, e questa in *conoscere per concetti*, ed ambedue in pensiero reale. Così il *reale*, ch'è il contenuto della logica, non è più il *reale opposto al pensiero* (il reale conosciuto), ma la realtà tutta *concentrata* nella *forma del pensiero* (la forma logica); e le forme logiche che immediatamente *appariscono* come assolutamente *separate* dall'oggetto, sono *reali*, ossia *esprimono la natura intima dell'oggetto in quanto pensiero*.

Io non posso qui veramente mostrare come si operi questa trasformazione nella teorica della conoscenza; ma quello che ho detto serve tanto a conservare il valore della logica speculativa, quanto a non ritenere per qualcosa di tutt'affatto immaginario la logica formale; ossia, a distinguere la forma logica come opposta al contenuto (la forma in quanto conoscenza), dalla forma logica come conciliata con lo stesso.

Così la logica, considerata come *una* con l'ontologia (e tuttavia distinta), non pruova essa stessa l'identità d'*essere* e *pensare* (l'identità di forma e contenuto), ma la presuppone provata dalla teorica della conoscenza; la quale scienza, facendo delle forme logiche *pensiero reale*, è necessario che queste abbiano a contenuto le *determinazioni ontologiche*, nel carattere astratto di forma logica, e che esse stesse siano *predicati reali*.

Lo Zeller, dopo aver dimostrato così in generale la possibilità della logica formale, la dichiara *indispensabile* per ogni ricerca scientifica; perchè, es-

sendo impossibile d'intraprenderne alcuna, senza aver prima determinato « le condizioni e le forme del processo scientifico », ed essendo la logica appunto quella dottrina « che deve determinare queste condizioni e forme », essa come metodologia è il presupposto d'ogni scienza. Così è anche il presupposto dell'ontologia; la quale scienza non può trattarsi con successo senza avere anticipatamente determinato se in essa debba usarsi il metodo *a priori*, l'*a posteriori*, o la costruzione dialettica. « L'ontologia considera le determinazioni universalissime di tutte le cose, e la logica solo le forme dell'attività *conoscitiva* ».

A questo modo d'intendere la relazione del metodo col contenuto scientifico, non voglio rispondere con certe *frasi* (i concetti più profondi spesse volte diventano frasi) di cui si fa un poco d'abuso; vale a dire, che il metodo debba essere il ritmo stesso della cosa, e simiglianti. Ma domando solo: intesa così la logica come presupposto formale d'ogni ricerca scientifica, è essa stessa una scienza? No, certamente; perchè, come tale, presupporrebbe la determinazione del metodo da un'altra scienza, e questa da un'altra, e così all'infinito. Che cosa mai è dunque la logica? Pare che la risposta a questa domanda dovesse attendersi dall'esposizione del concetto della teorica della conoscenza; ma vedremo più innanzi quanto sia arbitraria la relazione di questa teorica con la logica, intesa secondo la mente dello Zeller.

Questi dice di trovare nella logica di Hegel precisamente distinto il problema della logica da quello dell'ontologia; « perchè la maggior parte delle categorie sono determinazioni dell'oggettività, senza alcuna prossima relazione con le forme del pensare; mentre, al contrario, quelle che contengono una descrizione delle *funzioni* del pensare solo *artifiziosa-*

mente possono applicarsi all'oggettività ». In ciò avrebbe ragione, se intendesse, come io mostrai dinanzi, distinta dall'ontologia la logica, ed insieme una con la stessa, considerando sempre le forme logiche come *determinazioni universalissime del reale;* dico però le *forme* e non le *funzioni* logiche, chè queste entrano nella psicologia, e non sono predicati.

Di sopra risposi affermativamente alla quistione circa la possibilità della logica formale, ben inteso però, che sia enunciata come *una determinata relazione della coscienza verso l'oggettività* (nella teoria della conoscenza). Concedo anche che la logica formale abbia un valore pedagogico. Ma, se quella *possibilità* si fissa come *necessità,* se di quella separazione assoluta della forma dal contenuto se ne fa il perfetto concetto della logica, vien rimossa assolutamente ogni *comprensione* della realtà. E questo non è vero solo rispetto al modo di contemplare la realtà secondo questi o quei filosofi, ma rispetto alla filosofia in generale; tanto che quei sistemi i quali sembrano fondati su la logica formale, in realtà hanno sempre un fondamento diretto o indiretto nella psicologia, nella teorica della conoscenza, o nella ontologia, perchè possa venir corretto il difetto della logica formale.

Zeller, rigettata l'*adeguazione* di logica ed ontologia, non si è potuto certamente dissimulare le difficoltà che da ciò provengono, e la impossibilità di mai più pruovarsi ad una *comprensione* della *realtà,* perchè resta sempre non risoluto il problema: che valore hanno queste forme, come possono applicarsi all'oggettività, se esse risultano solo dall'attività soggettiva del pensiero? O, a dirla altrimenti, com'è possibile che io intenda la *funzione* logica, se prima

non intendo la forma che la determina? E che cosa sarebbe l'ontologia?

Zeller non sa negare che la logica formale manchi d'un « fondamento reale », ma in luogo della ontologia, « è la teorica della conoscenza che deve prestarle questo fondamento ». Restando sempre la logica una scienza formale, come la matematica e la grammatica, pure le forme logiche diventano « qualcosa di vivo », quando noi sappiamo « qual servigio esse ci prestano nella conoscenza del reale ». Come appunto la teorica della conoscenza è quella scienza che « deve descrivere gli *elementi* universali della conoscenza, e le *condizioni* del nostro spirito, per opera delle quali noi ci formiamo *rette rappresentazioni* delle cose », ad essa deve ricondursi la logica.

Ciò viene enunciato dallo Zeller come una novità, perchè l'ontologia com'è una « determinata contemplazione scientifica dell'oggetto », non può servire di fondamento alla logica, presupponendo il metodo (ossia, la logica). Ma in che consiste la novità? Non ha forse Hegel costituita la logica su la teorica della conoscenza, e non è questa scienza che ne determina il *concetto preliminare*, ed il punto di partenza? Veramente la novità sta in questo, che la teorica dello Zeller non è teorica.

Quando questa teorica deve « esporre gli elementi universali della conoscenza, e le condizioni del nostro spirito attraverso le quali noi ci formiamo rette rappresentazioni delle cose », io non intendo che bisogno ha la logica di venir dopo della teorica della conoscenza, nè in che consiste questa *vita* che acquistano le forme logiche. Se si trattasse di esporre la *necessaria produzione* (e questa è la vera teorica) che fa lo spirito a se stesso della *conoscenza reale*, ossia della conoscenza, che immediatamente è *anti-*

tesi verso il conosciuto, trasformata in *pensiero*, allora le forme logiche otterrebbero valore oggettivo. Esse sarebbero la virtualità assoluta d'ogni sapere scientifico. Ma dove non si considera altro che la rettitudine della conoscenza, non la conoscenza reale, la logica può venire sì prima che dopo; anzi, stando alle definizioni dello Zeller, sarebbe giusto che stesse prima affinchè prestasse la determinazione del processo alla teorica della conoscenza, e questa desse alle forme logiche il *contenuto determinato* di cui mancano, perchè, infine, la *rettitudine del pensare*, che vi è anche quando la conoscenza è falsa, si ravvalori con la *rettitudine della conoscenza*.

Nel seguito di questo esame, si vedrà meglio che la teorica della conoscenza dello Zeller non ha alcun carattere di necessità razionale, ma è una semplice descrittiva, o meglio, un'empirica purificazione della conoscenza.

Dall'esposizione e critica che ho fatto fin ora, risulta che queste due scienze, con tutta l'apparenza d'intima connessione che loro vuol dare lo Zeller, sono *indifferenti* quanto alla loro *originazione*. La logica è una descrittiva del retto pensare; e la teorica della conoscenza è una descrittiva psicologica per conseguire la rettitudine della conoscenza.

Dopo aver così determinata la relazione della logica alla teorica della conoscenza, Zeller passa ad esporre il significato speciale di questa teorica. Ciò sarà oggetto del mio secondo paragrafo.

II.

Determinazione speciale del problema della teorica della conoscenza.

Questo secondo paragrafo dovrà giustificare quello che ho detto nel primo, del niun valore sistematico della dipendenza della logica dalla teorica della conoscenza, intesa secondo le vedute dello Zeller. Dai brevi cenni su la storia di questa teorica, dal modo com'è caratterizzato il ritorno a Kant e dalla enunciazione anticipata dei risultati che si otterranno per questo nuovo metodo, si farà chiara l'imprecisione di quella dipendenza, ed insieme, che per la rimozione d'ogni necessità razionale della teorica della conoscenza, il ritorno a Kant è una falsificazione del criticismo.

La teorica della conoscenza ha un significato indipendente dalla relazione con la logica. Essa deve « prestare le ultime e compiute norme del retto metodo alla filosofia, anzi alla scienza in generale ». Noi non possiamo procedere a guadagnare « rette rappresentazioni », se non « in conformità delle condizioni del nostro spirito, cui si rannoda la loro formazione ». Ora la teorica della conoscenza deve studiare queste *condizioni*, e poi *determinare se, ed in vista di quali presupposti,* lo spirito umano ha la capacità di conoscere la verità.

Enunciare così la teorica della conoscenza, è già toglierle il carattere di teorica; e in questo modo è impossibile di tornare a Kant.

Zeller dice che questo bisogno s'è imposto alla conoscenza filosofica, fin da quando in Socrate si ma-

nifestò la necessità di un processo metodico, guidato da una determinata *convinzione* su la natura del sapere. « Ma solo in Bacone e in Descartes, fondatori della filosofia moderna, apparve nel suo vero significato, e fu determinato più acutamente questo problema ».

Zeller espone sommariamente i punti principali della storia della teorica della conoscenza fino a Kant, per le due opposte direzioni dell'*empirismo* e del *razionalismo.* Hobbes, poggiandosi sul presupposto di Bacone, « che ogni conoscenza derivi dall'esperienza », fece il tentativo di dedurre tutto, e *rappresentazioni* e *concetti*, dalle *impressioni sensibili;* e Locke, polemizzando arditamente contro le idee innate, ridusse quel *presupposto* e quel *tentativo* a sistema; perchè l'esperienza interna ed esterna sono, per lui, le due fonti d'ogni conoscenza. La seconda direzione si *espose* compiutamente in Leibniz, perchè questo filosofo, sostenendo contro Locke l'innatismo cartesiano, si spinse fino al punto dove era giunto Spinoza, a sostenere, infine, che tutte le « *rappresentazioni* effluiscano dal nostro spirito, e quantunque rispetto al tempo s'incontrino, e convengano coi fenomeni esterni, quanto alla loro intima natura, non ne derivano. Insiememente Leibniz, distinguendo le rappresentazioni in *chiare* ed *oscure*, *coscienti* ed *incoscienti,* ed ammettendo vari gradi nello sviluppo dello spirito, potè accettare in questo sviluppo tutta l'*esperienza* e le *impressioni sensibili* chiarificandole dalla sua posizione » (ossia chiarificandole con l'originarietà della conoscenza).

L'empirismo lockiano (la prima direzione) si allargò in Francia a *materialismo,* e da esso uscì in Inghilterra (dovrebbe dire, come risultato negativo) l'idealismo di Berkeley, e lo scetticismo di David

Hume, cui la filosofia scozzese non sa contrapporre altro che le esigenze della coscienza non filosofica.

L'innatismo (la seconda direzione) era arrivato in Germania allo stesso punto, poi che lo spiritualismo di Leibniz erasi ripiegato presso Wolfio in un formalismo logico, il quale « naturalmente solo nell'esperienza potea trovare il suo compimento ».

Così pei novatori francesi, e specialmente per Rousseau, l'ultima misura della verità riposava « in certe convinzioni pratiche, presupposto assoluto d'ogni ricerca scientifica ».

« Il merito immortale di Kant (segue lo Zeller) è di aver liberato la filosofia da questo dommatismo, non solo riponendo in campo la quistione, ma risolvendola d'una maniera più *fondamentale* e *comprensiva* ». « Gli ultimi filosofi avevano dedotto le *rappresentazioni* o solo dall'esperienza (empirismo), o solo dal nostro spirito (intellettualismo) ». Kant conobbe che derivano da ambedue le fonti, non nel senso che *una parte* ne derivi da una fonte, ed un'*altra parte* derivi dall'altra fonte, ma nel senso che in tutte trovansi i due elementi. « La sensibilità ci dà la *materia*, la *forma* la diamo noi stessi, anche quando non crediamo di far altro che raccogliere ». Il *nostro spirito*, conforme alle leggi che gli sono *immanenti*, rannoda ad intuizioni e *concetti* la *materia*, che la sensibilità gli presta. Kant dava così ragione all'empirismo ed al razionalismo, ma fissando uno dei due punti di vista con l'esclusione dell'altro; « egli, distinguendo la *materia* e la *forma* nelle nostre rappresentazioni, seppe conciliare ed *insieme superare* le due *posizioni* (direzioni), concependo tutte le rappresentazioni come prodotto comune dell'oggetto, e della nostra *auto-coscienza* ».

A me pare, che se deve caratterizzarsi in una

maniera generale la teorica della conoscenza prima di Kant, bisogna darle il nome d'*immediata*. Quando la conoscenza (la realtà cosciente, lo spirito) non fa che andare o solo dal *particolare* all'universale (empirismo — metodo induttivo), o solo dall'*universale* al *particolare* (intellettualismo — metodo deduttivo — e quindi l'applicazione delle categorie al contenuto indeterminato dell'intuizione, il principio d'identità, e così via via), lo *spirito* non è che un *immediato,* lo spirito non è la vera *unità* (la mediazione) di *sè* e dell'*altro*. L'unità d'*essere* e *pensare,* nella filosofia di quel periodo, è sempre parziale, sempre *unità* nella *forma della differenza*, unità immediata. In tal caso il vero merito di Kant, è di avere inteso la *conoscenza* (lo spirito) come *risultato* di due *elementi;* e perchè questi *elementi* sono la *conoscenza* stessa, il merito di Kant è di avere intesa la conoscenza come *risultato* di se stessa. Il difetto di Kant è di avere inteso questo nuovo concetto della *conoscenza,* questo nuovo concetto dello spirito, solo parzialmente; ma di questo parleremo più sotto.

Zeller, dopo aver determinato il valore di Kant rispetto alla filosofia che lo precede, passa a considerare « quali erronee conseguenze trasse Kant da quei presupposti », per le quali erronee conseguenze « lo spirito filosofico della Germania s'è poi messo per una via *falsa* ed insicura, non ostante la splendidezza che ha mostrato nel suo sviluppo ». Queste erronee conseguenze « derivano dalla duplice origine della conoscenza nel kantismo »: 1.° se tutto deriva dall'*esperienza,* non si può conoscer niente, che trascenda la sfera della stessa; 2.° e se in ogni conoscenza il *soggetto presta la forma,* è chiaro che io non posso conoscere le cose, che in quanto sono *per me* (in queste mie forme conoscitive), ossia in quanto

sono *fenomeni,* non *cose in sè.* Zeller, dopo di ciò, fa vedere la derivazione dei sistemi di Fichte, Schelling ed Hegel, il cui fondamento storico è l'*errore* di Kant, non quello che vi ha di vero in Kant. Perchè Fichte (stando a quello che ne dice lo Zeller) si sarebbe elevato al concetto che ebbe della filosofia solo criticando l'errore di Kant. Fichte diceva: « se io non so *ciò che* siano le cose in sè, non posso neppure sapere se *vi siano* le *cose in sè* ». Io ho le cose solo nella mia coscienza, ed è la *natura* stessa della mia conoscenza che mi costringe a *porre* le cose fuori di me: « quindi il problema della filosofia è di *concepire le cose,* il mondo, il *non-io* come *fenomeno* dell'*io,* come *momenti* del suo *sviluppo* ».

Prima che io segua ad esporre questi cenni storici dello Zeller, mi fermo alquanto a dichiarare il significato della teorica della conoscenza di Kant, perchè io possa dare una risposta al *presunto traviamento* dello spirito filosofico in Fichte, Schelling ed Hegel. E ciò serve anche a valutare quanto sia schietto e storicamente fedele il ritorno di Zeller a Kant.

Io qui non posso fare una storia della filosofia moderna fino a Kant. È chiaro però dagli stessi cenni dello Zeller (infedeli un poco in certi punti, o almeno troppo generali), che la teorica della conoscenza era sempre *parziale,* o, come suol dirsi, *unilaterale,* perchè fissava tutto il *valore* della conoscenza in una delle sue *due forme fondamentali (recettività* ed *apriorità)* con l'esclusione dell'altra. Per questo dominio esclusivo di una forma su l'altra, per questa *parzialità* della direzione, può darsi il nome d'*immediatismo* a quel modo di concepire la conoscenza; che fa lo stesso quanto dire che quel periodo filosofico avea un *concetto immediato* dello spirito. O che la

conoscenza sia un *risultato induttivo* della sensazione (empirismo), o una genesi deduttiva dell'intelletto (intellettualismo), lo spirito è sempre un *immediato,* non *passaggio, processo, sviluppo* da una forma all'altra. L'*immediatismo* è così spiccatamente la caratteristica di questo periodo filosofico, che nè Spinoza, nè Leibniz superarono questa posizione, questo *naturalismo psicologico,* quantunque il primo avesse fatto già un gran passo per uscire dall'esclusivismo *cartesiano (ordo rerum, ordo idearum),* ed il secondo si fosse aperto la via ad accettare la direzione opposta, ammettendo vari gradi nello *sviluppo delle rappresentazioni.*

Ora qual è il valore storico del criticismo? Kant ha risoluto l'opposizione dell'empirismo e dell'intellettualismo, ma non *componendo* insieme le due direzioni e lasciando loro in fondo quello che avevano di comune, ossia d'essere *immediate.* Kant non ha l'occhio di Wolfio da un lato e quello di Locke dall'altro, ma ha *un solo e nuovo occhio* (si perdoni la metafora). *Questo nuovo intuito della realtà* è il nuovo concetto dello spirito come *autogenesi* e *mediazione.*

Non basta dire: Kant ha trovato che ogni conoscenza abbia la forma « del nostro spirito » e la materia della sensibilità, perchè il « nostro spirito » e la sensibilità sono lo stesso spirito. Questa conciliazione di Kant è uno dei lati di Kant, e direi quasi l'esordio della nuova filosofia, l'introduzione al nuovo concetto dello spirito; è, in una parola, la critica ancora *esterna* della parzialità delle due direzioni. Egli non avrebbe potuto veramente *conciliare* e *superare* le due direzioni, senza un nuovo concetto dell'*a-priori,* o in altri termini, senza un nuovo concetto dello spirito. Il vero merito di Kant è il concetto della *sintesi originaria,* del nuovo *a priori.*

In Kant bisogna distinguere due originari. Il primo è l'originario come opposto al dato, al *puramente dato*, e ch'è proprio dello spirito: le due forme di tempo e spazio nella sensibilità — le categorie nell'intelletto; e qui sta la vera critica dell'empirismo. Il secondo originario, il vero *a priori* kantiano, è la sintesi dell'originario e del dato, o meglio la *sintesi* della duplicità dell'originario. Questa è la vera scoperta, la vera novità in Kant: quello che Kant enuncia come problema della possibilità del *giudizio sintetico a priori*. Questo problema, inteso nella sua verità, suona così: ammesso l'originario, che come semplice originario è un *immediato*, ed ammesso il *dato* ch'è un altro immediato, com'è possibile la conoscenza? ossia, com'è possibile che la conoscenza sia unità di universale e particolare, di pensare e d'essere? L'esperienza kantiana non è la *recettività* e non è neppure la *semplice spontaneità*, come quella che raccoglie ed elabora il dato, ma è appunto questa unità dell'*originario* e del dato, della *recettività* e della *spontaneità*; infine lo spirito è per Kant, non un *composto* di *senso* e d'*intelletto*, ma *unità vera*, *sintetica*, *a priori*, di *senso* e d'*intelletto*, di *particolare* ed *universale*, d'*essere* e *pensare*.

Questo nuovo *concetto* dello spirito contiene non solo la critica della metafisica wolfiana, e dell'empirismo lockiano, ma il *germe* della nuova filosofia, della nuova *contemplazione* della realtà. Kant non ha risolnto il problema: spiegare la conoscenza come unità di *particolare* e d'*universale*, spiegare lo spirito come vera unità d'essere e pensare; ma ha aperto la via per la vera *spiegazione*. Dopo di Kant, non potea più considerarsi la *conoscenza* come *producentesi* da *uno* dei suoi elementi, ma bisognava spiegare la *sintesi originaria*, che si *espone* come *contrap-*

posizione con se stessa. Kant s'è travagliato lungamente alla soluzione di questo problema, stimolato sempre dal bisogno di raggiungere la conoscenza dell'*obbietto razionale;* ma non l'ha risoluto, perchè i *dati storici* del problema erano parziali, ed in conseguenza di ciò, anche parziale la posizione del problema. Sicchè il kantismo è *falso,* quando si accetta il *risultato dommatico* del criticismo come vera soluzione del problema.

Ora, che valore ha Kant per Zeller? di aver solo ammesso che la conoscenza è risultato dell'azione mista del soggetto e dell'oggetto. Ma si è contentato Kant di questa spiegazione? Non resta sempre da risolvere il problema: se ogni conoscenza risulta dall'*impressione* (recettività) e dalla *produzione* (spontaneità), che cosa è mai la *conoscenza,* questa unità ch'è *in sè differenza,* questo *universale* (pensiero) ch'è *in sè particolare* (essere)?

Kant, come ho detto di sopra, ha inteso il valore di questo problema ma non l'ha risoluto, perchè era posto parzialmente, ed era posto così per la situazione storica. Il difetto non è nell'*esigenza,* ma nella *soluzione;* onde gli *errori fondamentali* del kantismo non dipendono dalla esagerazione del criticismo, ma dal non essere stato Kant tanto critico, quanto la natura ed il valore del problema esigevano.

Kant cercava la *necessità razionale* nella *conoscenza,* cercava la *cosa in sè,* ossia, *la vera cosa per noi.* Zeller rimpicciolisce il significato storico del criticismo, perchè dire che la conoscenza derivi da due fonti non è superare veramente la *parzialità* delle due *direzioni,* che avevano questo di comune, d'essere una *soluzione immediata;* ma quello che supera veramente l'*immediatezza* è l'*esigenza d'un nuovo concetto dello spirito,* l'esigenza della *mediazione.*

Zeller espone sommariamente lo sviluppo storico della filosofia per opera di Fichte, Schelling ed Hegel. Fichte avea detto: il problema della filosofia è di *concepire il mondo, il non-io*, come fenomeno dell'io, come *produzione* della coscienza. Ora, ammesso anche che l'*io*, come *opposto al non io,* sia qualcosa di dedotto dall'io assoluto, noi non siamo coscienti che nell'opposizione d'*io* e *non io*, noi non siamo *soggetto*, che in opposizione all'*oggetto*. L'io *assoluto* adunque, quell'*io* che sta innanzi a quest'*antitesi* d'*io* e *non io,* non è nè *io,* nè *non io,* ma *indifferenza* d'*io* e *non io*. Schelling « fa allora in due il concetto che avea Fichte dell'*io assoluto*; da una parte pone l'*identità ed indifferenza assoluta d'io e non io* (il soggetto-oggetto, l'assoluto,) e dall'altra parte pone le due forme fondamentali d'*io* e *non io,* di *soggetto* ed *oggetto,* di *natura* e *spirito* ». La filosofia deve conciliare col pensiero questi *due lati,* spiegare il *dedotto* dall'originale, « spiegare la *natura* e lo *spirito* spiegando l'*assoluto* ».

« Pieno di animo ma sempre con metodo manchevole ed in mezzo all'inquieta vicenda della forma e delle espressioni, Schelling s'è spesso provato alla soluzione del problema ». Hegel, con la pazienza ed il lavoro del pensiero, con rigore e stringatezza sistematica, ci s'è nuovamente pruovato. Ecco, secondo Zeller, quali furono i *fondamentali pensieri* coi quali Hegel tentò una « costruzione sistematica dell'universo ».

Se l'*essenza assoluta* si manifesta nella natura e nello spirito, questa « manifestazione deve appartenere alla pienezza del suo *essere;* la natura e lo spirito debbono essere *fenomeni essenziali* dell'assoluto, *momenti inevitabili* della sua vita eterna. Ed essa stessa, l'essenza assoluta, deve divenire *spirito*

assoluto, muovendosi attraverso le *antitesi* del *finito,* e sviluppandosi attraverso la natura e lo *spirito finito* ». Questa manifestazione deve rispondere ad una legge, perchè l'*accidente* è inconcepibile nell'assoluto. Colta la *formula* di questa legge, s'intende come il *mondo si produca dall'assoluto.* E dove altro può trovarsi questa formula, se non « nella legge dello sviluppo attraverso le antitesi? ». Come l'*assoluto* deve incedere necessariamente nella *forma* della *natura,* della finitezza e dell'esteriorità, « per apprendersi come spirito », così quello sviluppo segue la stessa legge. « Quello che si sviluppa, deve divenire un altro, per tornare a sè e comprendersi come uno con sè nel suo stesso estrinsecamento ». Il metodo dialettico non è che la copia di questo processo reale, e questo metodo deve riuscire a *riprodurre scientificamente* il prodursi del mondo dall'assoluto.

Zeller tributa l'elogio di « grandioso » a questo « *tentativo* », concede che vi sia del « giusto e del vero », e che sia meraviglioso per le molteplici applicazioni di cui è capace: ma, dopo « la più spregiudicata prova », è costretto a confessare che non sia riuscito. Anzi nol poteva, « perchè Hegel trascende le condizioni dell'umana conoscenza, e vuole quasi ad un tratto, da *su* in *giù,* afferrare l'*ideale* del *sapere,* a cui solo lentamente, attraverso la più intrigata fatica, ed andando da *giù* in *su,* noi potremo accostarci ». Il metodo dialettico pure è un *risultato* « dell'idealismo uscito da Kant », e, quando si guarda « dal punto di vista storico, sta al suo posto ». Però, esso non soddisfa più, ed è impossibile « di romperne il cerchio magico se non s'investigano di nuovo le *basi* che ha comuni coi sistemi precedenti ». Oltre a ciò: Zeller si dichiara scon-

tento di tutti i tentativi fatti finora per migliorare l'eghellismo, o per sostituirvi un nuovo sistema; come anche dichiara aver ragioni sufficienti per non accettare la dottrina di Herbart, quantunque egli onori grandemente questo filosofo che, « stato contemporaneo di Hegel, seppe opporsi a tutta la nuova filosofia tedesca ».

Ecco come Zeller motiva e caratterizza il ritorno a Kant. È innegabile che la filosofia sia arrivata ad una di quelle epoche del suo sviluppo, in cui o si *trasforma* o si *dissolve* interamente. È deplorevole che ora, in luogo dei *grandi sistemi*, non vi ha che « indecisione e traviamento ». Le ricerche particolari occupano il posto dei *sistemi*, la filosofia non si studia con interesse, e dai cultori delle altre scienze è considerata come qualcosa che loro arreca impaccio e perturbazione. Che bisogna fare? Machiavelli dicea « che gli Stati di tanto in tanto debbono ricondursi ai loro *principii* »; e lo stesso bisogna fare della filosofia quando si è in certe epoche. Kant ha iniziato il nuovo periodo filosofico e proprio con la teorica della conoscenza; ora « chiunque vuole migliorare la nostra filosofia (è Zeller che parla) deve tornare ad investigare i problemi che Kant si proponeva, e farlo nello spirito del criticismo, ed istruito dall'esperienze scientifiche del nostro secolo evitarne gli errori ».

Io non avrei dinanzi esposto quei pochi cenni storici che dà lo Zeller, se non mi fossero serviti a mettere in luce una grave contraddizione. Metto da banda qual sia il merito intrinseco del kantismo, chè la restrizione arrecatavi dallo Zeller sarà meglio intesa fra poco; ma domando: quale è il merito di Kant per Zeller? Che egli riconobbe la doppia origine della conoscenza. E quali le erronee conseguenze? Aver negato la conoscenza della *cosa in sè*.

A me pare però che la filosofia posteriore non abbia più parlato di *cosa in sè,* anzi la *conoscibilità assoluta del reale,* s'è andata siffattamente *sviluppando*, da riuscire ad « una costruzione dialettica dell'universo ». La filosofia posteriore adunque ha rimosso gli errori di Kant, ha mostrato che la *cosa in sè* è la *vera cosa per noi;* ha risoluto con una nuova teorica della conoscenza (in Hegel) questo *di là*, questo *inconoscibile*, in una *progressiva limitazione* attraverso tutte le forme soggettive, finchè non si esprima come assoluta *fenomenalità*, come *quello* che *apparisce* e si *manifesta* assolutamente.

Veramente i filosofi che succedettero a Kant non mossero dal solo *presupposto* della duplice origine della conoscenza, ma dal concetto imperfetto in Kant della *sintesi originaria.* Questa sintesi si presenta nella teorica della conoscenza dell'Hegel come *geminazione originaria* della coscienza in soggetto ed oggetto; e nella *progressiva esperienza* dei due lati, tanto più *apparisce l'oggetto* e *sparisce il soggetto*, quanto più si determinano, per finir, quello, come *assoluta idealità*, e questo, come *conoscere per concetti,* ossia pensiero reale. Ma la sintesi originaria è quello che vi ha di veramente *nuovo* in Kant; e Zeller, mettendola da parte e riducendo tutto il merito di Kant ad aver riconosciuta come duplice l'origine della conoscenza, ricade nel più *empirico psicologismo* quando vuol determinare il metodo della sua teorica della conoscenza.

Zeller è preoccupato dall'indecisione che domina attualmente la coscienza filosofica; ma io non posso credere ch'egli sia seriamente convinto che il tentativo di Hegel abbia fallito. Io domando: che intende Zeller per « ritorno a Kant? ». Forse rivedere storicamente nel principio kantiano tutto lo sviluppo

posteriore della filosofia, e decidersi poi per una di quelle molte direzioni, che tanto ostinatamente pretendono essere state derivazioni di Kant? Questo lo accorderei. Ma tornare a Kant, spogliandolo di quanto ha di veramente nuovo, non è tornare a Kant, ma accettarne un lato, e forse uno dei meno rilevanti. Lo Zeller avrebbe dovuto pronunziarsi altrimenti, dichiarando voler fare un nuovo tentativo per risolvere il problema della conoscenza e poscia accettare alcune determinazioni del kantismo.

Per convalidare anche di più, che il ritorno di Zeller a Kant è una falsificazione dello spirito del criticismo, esporrò quello che Zeller enunzia anticipatamente sui risultati che si otterranno mediante il suo metodo. Così crederò d'aver soddisfatto ai tre assunti di questa dissertazione.

Origine delle rappresentazioni. — Zeller conviene con Kant nelle « determinazioni fondamentali » quanto all'origine delle rappresentazioni. Non vi ha *rappresentazione* alcuna, « il cui *contenuto* non derivi dall'*esperienza* o *immediatamente* o *mediatamente* ». Se si accettasse il contrario, non si potrebbe intendere come « l'anima si formi questo *contenuto* »; nè si potrebbe *spiegare* il fatto innegabile « che noi troviamo » in ogni rappresentazione le vestigia dell'esperienza, e che non abbiamo rappresentazioni o concetti di quello che sfugge all'esperienza ». E come mai noi potremmo ritenere per vere « quelle rappresentazioni, che non fossero nè *ridestate* nè *prodotte* da un'azione dell'oggetto? ».

Il secondo punto, in cui Zeller conviene con Kant, è che le *rappresentazioni* non si producono altrimenti che mediante « la nostra attività », mediante le forme conoscitive che ci sono intime. « Quello che ci dà immediatamente l'esperienza » sono « le im-

pressioni particolari come fenomeni della nostra coscienza », ed anche la *guisa* come le *riceviamo* è condizionata dalle leggi delle *nostre facoltà sensitive.* La « nostra cooperazione si vede più manifestamente quando raccogliamo in *immagini comuni* più *impressioni particolari* », quando noi astragghiamo *concetti* dalle percezioni, ed inferiamo dai *fenomeni* alle *cause* che loro stanno *in fondo.*

Infine, Zeller accetta che le *rappresentazioni* « in tutti i gradi del loro sviluppo » sono prodotto comune dell'*impressione* dell'*oggetto* e della *facoltà rappresentativa* del soggetto. Come questi elementi cooperino a formare la conoscenza, e quali siano le leggi della *facoltà rappresentativa,* deve attendersi dal corso ch'egli ha intrapreso.

Accettare questo, è accettare molto poco di Kant, almeno quando non sia di stimolo a proporsi nuovamente il problema, e con gli elementi che prestano queste determinazioni. È vero che per Kant il *contenuto* viene dalla *recettività,* e la forma dalla *spontaneità* (Zeller dice esperienza e facoltà rappresentativa); ma la recettività, così per sè, non è l'*esperienza kantiana.* Questa è l'unità della *recettività* e della *spontaneità;* e la *conoscenza* non è per Kant qualcosa di *dato* che bisogna descrivere, ma quello che deve intendersi è appunto la sua *produzione.* Ammesso quello che dice lo Zeller, che il *contenuto* delle *rappresentazioni* derivi dall'*esperienza,* perchè la *forma* è sempre qualcosa di soggettivo, l'*esperienza* non può intendersi mai come l'azione immediata del soggetto, ma sempre come qualcosa che si determina attraverso le *forme soggettive.* Zeller accetta la conoscenza come *un fatto,* direi quasi, come una *condizione naturale* dello spirito: pare che la scienza non debba far altro che analizzarlo. Vediamo le conseguenze.

Verità delle rappresentazioni. — Determinata l'origine delle rappresentazioni, nasce subito la quistione « circa la loro verità ». Essendo esse « sempre una nostra *maniera* d'*intuire*, e di rappresentare », e l'oggetto essendoci « sempre *dato* in queste nostre *forme* » conoscitive, può domandarsi: « è mai possibile di conoscere la *cosa in sè?* ». Kant risponde negativamente, e, secondo Zeller, « senza dimostrarlo »! « Questo è l'errore fondamentale del kantismo, ed in esso è contenuto il germe dell'idealismo fichtiano », e di tutto il traviamento della filosofia tedesca. Perchè le cose ce le rappresentiamo noi, bisogna inferirne « che non ce le rappresentiamo nella loro verità? ». Non è forse « probabile » che le nostre facoltà rappresentative furono « disposte dalla *natura* a farci *vedere* rettamente le cose? ». Zeller dice, che ciò ci parrà vero, se noi consideriamo, ch'è un solo *ordine naturale* (un solo cosmo) quello a cui noi e le cose appartengono, e dal quale « derivano i *fenomeni oggettivi,* e da questi le nostre rappresentazioni ».

Ammetto perfettamente, che, determinata l'origine delle *rappresentazioni* come fa Zeller, nasca la quistione « circa la loro verità »; ma i dati del problema sono tali che esso non sarà mai più risolubile. Kant ha il grande merito d'aver sentito la necessità di liberarsi da questo punto di vista psicologico; e col concetto della *sintesi originaria* (imperfetto ancora) iniziò la vera teorica della conoscenza. Accettando le determinazioni dello Zeller, che le rappresentazioni siano *prodotto comune* dell'azione degli oggetti sopra di noi, e delle *forme* onde noi riceviamo quelle *impressioni,* non è più possibile di avere la *conoscenza dell'obbietto razionale* (la verità della conoscenza). Allora la teorica della conoscenza non

può essere altro che un'*empirica purificazione* delle nostre rappresentazioni da tutti i *difetti soggettivi* onde ne è condizionata la formazione. Quello che Zeller dice dell'unico *ordine naturale* è un semplice presupposto; e quando si vuole provarlo bisogna *concepire* altrimenti, che non fa Zeller, la relazione della *conoscenza* all'oggettività.

Ecco, secondo Zeller, come debbono depurarsi le rappresentazioni dagli elementi soggettivi, per ottenere « la cosa nella sua *verità* ». Finchè noi prendiamo a considerare « alcuni fenomeni particolari », perchè i due elementi sono « uniti immediatamente », è impossibile avere la retta conoscenza degli oggetti. Ma « paragonando diversi fenomeni », osservando che « diversi oggetti hanno una rappresentazione comune », o gli stessi oggetti « diverse rappresentazioni »; quando noi troviamo che non solo i *sensi* ma le distinte *percezioni* ed il *pensiero* « ci attestano lo stesso », è facile discernere quello che vi ha di *oggettivo* nella conoscenza, e così *ottenere* gli *oggetti* nella loro verità.

Tutto ciò che cosa vuol dire? Che l'*oggetto* sta lì *fisso*, *immobile, inalterato*, e che si *sente,* si *percepisce,* si *pensa,* e quando tutte le *forme* dello *spirito* attestano lo stesso, esso vien conosciuto nella sua *verità*. Ma *sentire, percepire* e *pensare*, non sono *determinazioni* più o meno *intime* del soggetto? E l'oggetto già sentito non è qualcos'altro nella *percezione*, e nel *pensiero?* Io concedo che la conoscenza sia *recettività* e *spontaneità;* ma l'esperienza stessa non è questo doppio elemento? Ora la teorica della conoscenza consiste proprio a fare che l'*esperienza* si liberi da questo doppio elemento, e *trasformi* l'oggetto *falsamente conosciuto* in *vero oggetto.*

Zeller pretende che vi sia un altro mezzo per con-

seguire la verità della conoscenza, ossia fare delle *ipotesi,* per la qual via la matematica e le scienze fisiche raggiunsero quel grado di certezza che hanno attualmente. Ciò veramente non merita critica, perchè le ipotesi sono il contraddittorio assoluto della conoscenza filosofica.

Zeller, per concludere, dice ch'egli non è nè dommatico, nè empirico, ma critico. Il primo passo che bisogna fare nella scienza è « osservare ». Con l'osservazione si separano gli « elementi oggettivi dai soggettivi nella conoscenza » e si fissano i *fenomeni reali* nella loro *originalità* ed indipendenza dalle *forme soggettive.* Poi bisogna trovarne le cause, — e qui comincia veramente la scienza, per la quale bisogna servirsi dei metodi che la logica deve fissare.

Io non mi proposi di far la critica della teorica dello Zeller, perchè non presi ad esaminare che quelle poche generalità che la sua prolusione contiene. Io volli far vedere che Zeller, si dichiari pure critico e non dommatico o empirico, certamente non è kantiano; se pure non si voglia ritenere per seguace d'una dottrina, chi ne accetta certe determinazioni elementari. Non ostante che la prolusione non contenga che generalità, pure vi è tanto da far vedere quanto a torto lo Zeller si dichiari restauratore del vero spirito del criticismo.

La teorica della conoscenza dello Zeller è una disciplina puramente empirica, una descrittiva psicologica; in conseguenza della quale, e della logica formale, si otterranno esatte *ricerche* ma non un sistema filosofico. Che lo Zeller manifesti più chiaramente le sue convinzioni, e non si nasconda sotto il nome di Kant.

Qui mi fo una domanda: Da che dipende quest'abbandono dell'eghellismo? A me pare che l'im-

potenza sia nella scuola, e non nel principio. Anzi la scuola è stata l'esagerazione del principio. Hegel intese per *sapere assoluto,* che la *conoscenza* è in sè tutto il *conoscibile;* ma il *conoscibile* certo non è *ora attualmente* tutto *conosciuto.*

Lo Zeller ha ragione che la scienza sia un *ideale,* ma è un ideale che ha un'esistenza, e si fissa come *questa* o *quella* produzione scientifica, questa o quella intuizione fondamentale d'un sistema. Noi non faremmo mai la scienza, se guardassimo da lungi quest'ideale, se non sentissimo d'*averlo in noi.* Così il *vero bene,* il *bene assoluto* è un ideale, è qualcosa che ha da esser sempre, non *vi è ora,* non vi è stato una volta, ma noi non *faremmo* nè *vorremmo* il *bene,* senza la presenza di quell'ideale in noi, senza la convinzione di doverlo possedere. Solo per questa *immanenza* dell'*ideale* in ogni *esplicazione storica,* la scienza è *necessità razionale;* solo per la *coscienza* di questa immanenza vi può essere un *metodo assoluto.* E così la scienza può essere, non un *giuoco soggettivo,* ma la *consapevole* ed *intima* contemplazione della vita reale dell'universo; e perchè si adegui, non si dilegua mai.

3 maggio 1862.

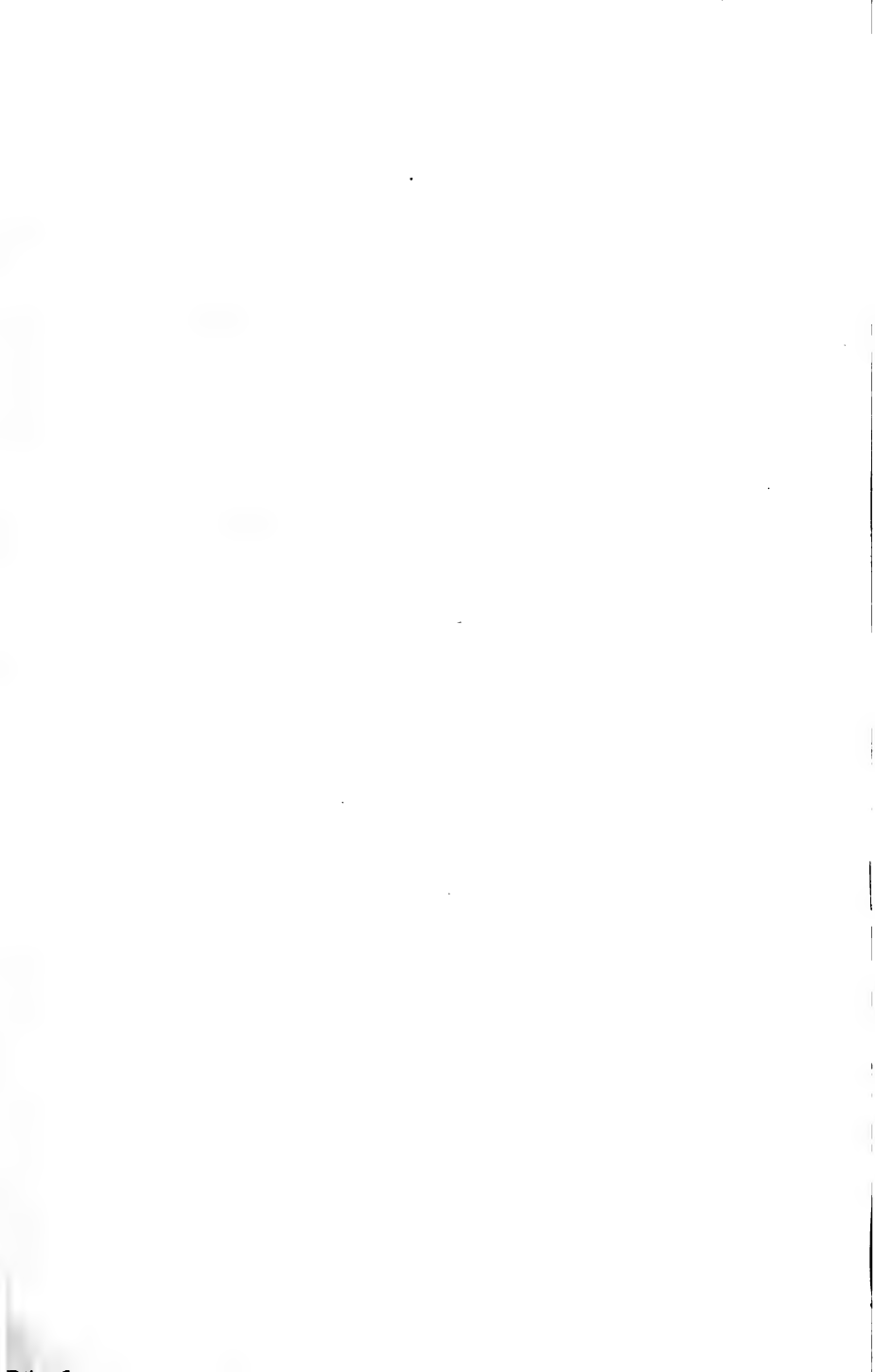
II.

ORIGINE E NATURA

DELLE PASSIONI

SECONDO L'ETICA DI SPINOZA.

(1865) (*).

(*) Inedito.

Humanas actiones atque appetitus considerabo perinde ac si quaestio de lineis, planis, aut de corporibus esset.

(Sp., *Eth.*, III, Praef.).

La ricerca su la natura e la origine delle passioni è principalmente motivata dal bisogno di unità e d'interna conciliazione con noi medesimi, che è il tema di tutti gli sforzi dello spirito, sì nell'attività pratica come nella teoretica. La filosofia ha in tutti i tempi tentato d'intendere come potesse mai trovar luogo nella natura umana un tanto dissidio, quale è quello fra gli elementi riluttanti della ragione e della passione; ma, preoccupata quasi sempre dagl'ideali morali ed estetici, e studiandosi di ricercare piuttosto una norma della condotta, anzichè il principio naturale della vita, s'è soventi volte preclusa anticipatamente la via che potesse condurla a considerare le leggi dalle quali sono governate, nella loro normalità e costanza, le passioni umane.

Sotto questo riguardo la teoria di Spinoza, studiata nell'insieme del suo sistema, e messa a raffronto coi progressi del naturalismo moderno, ci presenta una singolare novità, degna tuttora della più seria considerazione.

La filosofia antica non ha dato a questo problema una soluzione soddisfacente, perchè, non essendo arrivata mai ad una critica della scienza, che facesse approfondire in tutte le sue antinomie il concetto della libertà, si accontentò ben presto di trovare la unità che cercava, o nel sagrifizio dell'individuo al benessere dello stato, o nel presupposto morale dell'abnegazione. Questa seconda soluzione divenne una norma della vita nei tempi della decadenza, e fu il principio dell'apatia che caratterizza lo stoicismo. Nella sfera della coscienza religiosa del cristianesimo la posizione dello spirito in questa ricerca ha tutte le apparenze di aver peggiorato. La passione infatti diviene peccato; e nel posto della ragione subentra il dono soprannaturale della grazia. Lo spirito, soggetto ad un doppio martirio, alla coscienza della colpa, ed alla confessione della propria impotenza ad espiarla, si trova nella massima opposizione colla natura, ed esposto quasi a perdere per sempre di vista il legame che a quella lo ricongiunge.

Nulladimeno, sebbene con poca evidenza, la passione ha qui guadagnato importanza maggiore. Se la sua natura è d'esser peccato, tutte le volte però che, cambiato oggetto, si volge a Dio, diviene carità ed amore. In questa semplice affermazione del sentimento religioso è contenuto il germe di una più larga e più profonda spiegazione della natura umana: dico soltanto il germe, perchè, riposando il cristianesimo sulla fede nella rivelazione positiva, dovea prima, con la eliminazione di questa fede, trovarsi il centro proprio di gravità nella coscienza, perchè lo spirito, compenetrandosi per proprio impulso della nuova idea, riconoscesse e ritrovasse in se stesso e nella sua spontaneità la ragione del dissidio ed il principio della riconciliazione.

Queste osservazioni, che son dette qui senza veruna pruova, mi son servite di guida per intendere senza ombra di pregiudizio la teorica di Spinoza. Le ovvie parole di fatalismo, di panteismo, e così via, con le quali si suole ordinariamente caratterizzare una filosofia per tante ragioni poco intelligibile, non son certo le più atte a designare l'intimo valore di un sistema straordinario, e direi quasi unico, qual è quello di Spinoza. Ed io, dal canto mio, non credo poter mettere in chiaro in che consista la novità del concetto che Spinoza ha della origine e natura delle passioni umane, se non preponendo alla mia esposizione un breve riassunto dei concetti fondamentali dello spinozismo.

INTRODUZIONE.

I PRINCIPII FONDAMENTALI DELLO SPINOZISMO.

I.

MOTIVO ETICO DELLA FILOSOFIA DELLO SPINOZA [1].

Tutti i beni al conseguimento dei quali noi generalmente aspiriamo nella vita, possono ridursi a tre: la voluttà, la ricchezza e gli onori. Tratti incessantemente dalle tendenze della nostra natura ad agognarne il godimento, non v'ha ostacolo che valga a rattenerci dal fare ogni sforzo perchè le nostre vo-

(1) Conf. il *Tractatus de emendatione intellectus*. KUNO FISCHER ha il merito di aver riconosciuta l'importanza di questo frammento per intendere nel suo intimo motivo la filosofia di Spinoza (Ved. *Geschichte der neuern Philosophie*, 2.ª ed., vol. I, par. 2.ª, pagg. 168-183). Ma già prima di lui lo SCHAARSCHMIDT aveva saputo trarne gran profitto per determinarne i presupposti metodici e propedeutici del sistema (Ved. *Descartes und Spinoza*, Bonn, 1850, pagg. 74-90).

glie sien paghe. Ma qual è intanto l'effetto che consegue dal possesso di questi beni? La voluttà, che ardentemente bramiamo, ottunde il desiderio ed affralisce le forze. La ricchezza e gli onori, che ricerchiamo a tutta possa, non ci soddisfano mai pienamente; anzi, esca a nuovi desiderii, mettono il nostro spirito in un continuo travaglio e l'invogliano a sempre più appetirne. L'ambizione non ci lascia mai soddisfatti a pieno, e rendendoci soggetti alle circostanze, ci costringe ad operare a senno altrui. E in pari tempo le ricchezze e gli onori già conseguiti non sono per noi un possesso pieno, perchè il timore di perderli ci tiene continuatamente perplessi.

I beni adunque della vita, anzi che beni, sono mali; noi diveniamo per essi servi degli affetti ed incapaci di raggiungere quella felicità che da essi c'impromettiamo.

Noi invece vogliamo possedere un bene imperituro, che non soggiaccia a corruzione e che ci procuri una gioia che non ammetta disinganno. Qual'è la via per raggiungerlo? Ed abbiamo noi tanta forza che basti a vincere tutti gli affetti che ci legano alle cose fugaci del mondo per raccogliere tutte le nostre potenze al conseguimento e godimento del sommo ed unico bene?

Solo una risoluzione può renderci da tanto, quella cioè di rinunziare ai beni del mondo, penetrati della loro nullità. Questa risoluzione non si compie in un istante, perchè le passioni e le abitudini antiche fanno continua guerra al nuovo proposito; ma, siccome lo spirito guadagna a po' per volta nella via della libertà, arriva finalmente a concentrarsi tutto nella contemplazione di quel bene che appaga assolutamente, senza lasciar luogo a desiderio e dolore.

La radice dell'umana servitù sono le passioni e queste consistono nell'amore che portiamo alle cose particolari. L'uomo nella sua *immaginazione* subordina il valore delle cose al criterio del suo interesse; l'uomo, in una parola, è egoismo. Ma l'amore per l'*essere assoluto* ed *eterno* ci libera dall'egoismo, perchè noi, contemplando le cose nel loro ordine e nella loro necessità, vinciamo l'egoismo. La mèta dunque della vita è l'elevazione dello spirito alla contemplazione dell'ordine necessario delle cose, la congiunzione cioè della mente con l'ordine necessario della natura. Quando noi consideriamo l'uomo nelle sue passioni per le cose particolari, egli è lontano dalla vera beatitudine, come la conoscenza falsa è lontana dalla vera. Le passioni per le cose fugaci riposano sopra idee false, o, come Spinoza dice, inadeguate; il godimento del vero bene riposa sulle idee adeguate. Dimostrare scientificamente questa elevazione dello spirito dalle idee inadeguate, false ed oscure, alla contemplazione dell'ordine assoluto delle cose all'amore di Dio, questo è il problema dell'Etica.

Ma qual'è insomma la differenza di queste due forme della conoscenza? La conoscenza inadeguata considera le cose isolatamente, come oggetti dei nostri desiderii, come stimoli dei nostri appetiti, come mezzi dei nostri fini; le considera infine *ex communi naturae ordine*. La conoscenza adeguata consiste nella riproduzione della vera natura delle cose, come parti dell'ordine assoluto della natura; conoscere adeguatamente e contemplare le cose *sub specie aeternitatis*.

Il motivo della filosofia di Spinoza, come si vede, è esclusivamente etico. La ricerca alla quale debbono metter capo tutti gli sforzi della vita è quella dell'assoluto dominio sulle passioni e della compe-

netrazione dell'individuo con l'ordine eterno della natura. Quale sia quest'ordine, come s'intenda teoricamente e come lo spirito possa elevarsi allo stesso in guisa da vincere una volta per sempre l'egoismo; tutto questo costituisce il contenuto della filosofia di Spinoza.

Di qui si vede come la ricerca intorno all'origine ed alla natura delle passioni sia, in questa filosofia, il punto centrale della speculazione.

II.

Dio come natura.

La filosofia deve essere la fedele riproduzione di quel nesso assoluto che rappresenta la costanza dell'ordine naturale. Da quest'affermazione emerge come immediata conseguenza, che la filosofia debba tenere un metodo tale nella sua ricerca che corrisponda alla natura di quel nesso assoluto, e che esprima nella forma del sistema il sistema stesso della natura. Ora, siccome l'ordine della natura riposa, secondo Spinoza, nella legge causale ed in nient'altro che nella legge causale, il metodo non può esser altro che il sintetico, secondo il quale, posta la definizione, si procede dal condizionante al condizionato, dalla causa all'effetto.

In questa intima relazione, fra il principio filosofico ed il metodo che serve ad esporlo, deve cercarsi la ragione perchè Spinoza si valga della dimostrazione geometrica [1].

---

(1) Kuno Fischer ha sottoposto ad un esame profondo la relazione fra il principio filosofico e la dimostrazione matematica nel sistema di Spinoza (op. cit., pagg. 215-237).

Prescindendo nondimeno dal nesso delle dimostrazioni e dalla forma esterna delle proposizioni, cercherò di seguire l'andamento dei concetti nei punti principali.

1. *La sostanza.* — Le cose particolari sorgono e periscono per l'azione incessante delle cause finite. Le cose sono una serie di cose, delle quali l'una procede dall'altra, e l'una produce l'altra. Se noi penetriamo col pensiero questa serie e ci facciamo ad intendere il fondamento e la ragione ultima, noi troviamo che il condizionato non può stare senza l'incondizionato, nel quale è riposta la sua condizione positiva ed assoluta. Questo concetto dell'incondizionato è espresso nella causa prima, la quale non ha altra causa innanzi a sè, ed è *causa sui* (*Eth.,* pars I, def. I). Questa causa in quanto si concepisce in sè e per sè, senza il concetto di altra cosa, è la *sostanza* (pars I, def. III); che, non essendo limitata da altro, è assolutamente infinita (pars I, def. VI: *Deus ens absolute infinitum).*

Questo concetto della sostanza non è dedotto da quello di altra cosa, ma è evidente per sè nella cognizione intuitiva (pars II, prop. XL, schol. II).

Tutte le cose che vi ha nella sfera dell'esistenza, o sono in sè, o sono in altro (pars I, ax. I). Ora come non vi è che una sola sostanza, cioè un solo oggetto che sia in sè e per sè (pars I, pr. XIV, ed ep. XLI), tutte le cose sono adunque in Dio (= *Substantia)* e procedono da lui (pars I, prop. XVI, coroll. I-III).

Questi concetti determinano in una maniera generale la relazione che passa fra Dio e le cose particolari. Toccando solo al primo la esistenza immediata, contenuta necessariamente nella sua essenza, le altre non possono esistere che mediatamente, cioè

in quella che non ha condizione veruna innanzi a sè. Il concetto della sostanza è così identico a quello della causa infinita.

2. *La sostanza come causa.* — Le cose tutte procedono ma non sono prodotte da Dio, che in conseguenza è la causa immanente, ma non trascendente delle cose (pars I, prop. XVIII, ed *Ep.*, X-XII). Dio è la causa non solo della esistenza, ma della essenza delle cose (pars I, propp. XXIV-XXV): Dio come *causa sui* non ha altro innanzi a sè, non è quindi suscettivo di coazione, ed effettua liberamente (pars I, prop. XVII, coroll. I e II); nondimeno, questa libertà non è arbitrio. Dio è libero perchè non costretto da altro, ha in sè il principio dell'azione; ma, come la vera libertà consiste nell'operare secondo le leggi della propria natura (pars I, def. VII), Dio opera necessariamente. L'azione di Dio è libera necessità (*Epist.*, LXII e XXIII). L'opera di Dio non è distinta dalla sua essenza, anzi l'essenza stessa di Dio non è che la sua attualità causale (id., pars I, prop. XXXIV). Dio come *causa sui* assolutamente libero è immediatamente effetto, ed in quest'immediatezza dell'esistenza della causa nell'effetto riposa il concetto dell'eternità (pars I, def. VIII). Il procedere delle cose di Dio non è dunque temporale, ma eterno ed immediato (schol. della pr. XVII).

3. *Dio come assolutamente indeterminato.* — Dio è l'essere nella sua assolutezza e perfezione, incapace di qualunque limite. Ora, siccome determinazione è limite, perchè dice delle cose quello che loro manca, in Dio non ci può essere determinazione (*Ep.*, XLI). Da ciò consegue che Dio è impersonale, e come tale non ha nè intelletto nè volontà (pars I, prop. XVIII schol.). L'intelletto e la volontà sono modi di pensiero, ed appartengono alla *natura*

naturata alle cose particolari, cioè, che come prodotti determinati hanno in sè medesime il loro limite (id., pars I, prop. XXXI).

Dio come causalità infinita è incapace della determinazione della volontà e dell' intelletto che è proprio delle cose finite (ibid., pars I, prop. XXXII, cor. II) e non opera quindi secondo volontà (coroll. I). L'ordine delle cose, come effetto dell' infinita causalità, è assolutamente determinato ed incapace di trascendere se stesso; il nesso causale che vi presiede è incapace d' interruzione (pars I, prop. XXVI-XXIX), e non ammette accidente (pars I, prop. XXXIII). In questa attualità immediata della causalità infinita nell'effetto, consiste la perfezione divina (pars I, dim. della prop. XXXIII), la quale non è prodotta dall'arbitrio, nè è soggetta all'idea del bene come scopo e mèta dell'azione (prop. XXXIII, schol. II). In breve, Dio è per Spinoza la causa immanente della essenza delle cose, libera da coazione esterna, che attua se stessa per l' intima necessità della sua natura: l'ente assolutamente indeterminato, senza volere e senza intelletto ed incapace di eseguire fini determinati.

Questo Dio che non trascende la essenza delle cose, ma che anzi ne è la causa immediata e positiva, non è altro se non la natura stessa delle cose, considerate nella loro infinità ed eternità, l'essenza del mondo come *natura naturans;* il concetto immediato della *causa sui* ha la sua espressione concreta nella infinità della *natura naturans.*

III.

Gli attributi infiniti di Dio.

Considerare Dio come causa immediata dell'esistenza, ed escludere da questo concetto l'arbitrio e la finalità: ecco la prima ed importante affermazione dello spinozismo.

Ma in che consiste il valore effettivo di questa causalità, e come si esprime ed attua la potenza di Dio? Dal chiaro concetto della natura di questa causalità dipende principalmente la interpretazione del sistema di Spinoza: e la mancanza di questo concetto chiaro è la vera ragione di molte false opinioni sullo spinozismo, che non cessano tuttora di trovare seguaci.

La sostanza, come causa immanente delle cose, non trascende ed eccede il contenuto delle cose stesse. La potenza della causalità è espressa tutta nell'effetto, e contiene in sè l'essenza di tutti i suoi prodotti. Nella causa quindi sono contenute le condizioni primitive della natura dei suoi molteplici effetti; la causa è, in altri termini, un'infinità di potenze. Sotto questo riguardo, la causa è realmente causa. Questa molteplicità di potenze sono gli attributi che nel loro complesso adeguano la totalità della sostanza (Ved. la def. dell'attributo: *Eth.,* pars I, def. IV, e conf. con la def. VI, e pars I, prop. XIX: *Deus sive omnia Dei attributa).* L'attributo, come potenza determinata, è la potenza stessa come determinata in una forma particolare. Il concetto quindi dell'attributo, non si deduce, ma si ha immediata-

mente: è un concetto singolo che non può inferirsi da altro (pars I, prop. X) [1].

La sostanza e gli attributi sono equivalenti. Nel concetto di quella è posto il principio originario dell'esistenza, l'infinità della *causa sui;* nel concetto di questi è data l'efficienza del principio causale, in tutta la sua molteplice attitudine.

Ma quali sono questi attributi determinati, che esprimono nella sostanza l'infinita potenzialità di tutto quello che in quanto prodotto è l'ordine della natura ed in una parola l'*universo?* Spinoza parla in molti luoghi d'infiniti attributi di Dio e mette questa infinità quantitativa degli attributi così accentuatamente in rapporto con la infinità della sostanza come causa immanente dell'universo, che non può minimamente dubitarsi ch'egli non avesse la coscienza chiara della sua affermazione (pars I, def. VI, prop. VII schol. ed *Ep.*, LXVI). Ma positivamente nell'Etica egli non parla che dei due attributi dell'estensione e del pensiero, e questi solo gli son sufficienti per spiegare l'intero ordine della natura. Questa contraddizione è stata variamente interpretata dagli espositori di Spinoza che la considerano come uno dei punti più difficili del suo sistema. Ma siccome, a mio parere, questa difficoltà riguarda solo il nesso formale delle definizioni e

---

(1) Io non ignoro che questa maniera d'intendere l'attributo è esposta a serie difficoltà e che è rigettata dall'ERDMANN (*Vermischte Aufsätze*, pagg. 145-152, ed anche nella *Storia della filosofia moderna* che io non ho vista). Questi considerava l'attributo nè più nè meno che come una forma dell'intelletto, che niente ha che fare con l'essenza della sostanza. Non essendo questo il luogo di criticare la interpretazione dell'Erdmann, noterò soltanto che il modo come io intendo l'attributo in Spinoza è il solo che sia giustificato dall'esame critico del testo e che abbia fondamento nello spirito di tutto il sistema (Ved. su questo riguardo KUNO FISCHER, op. cit., pagg. 270-77).

niente mette o toglie al valore intrinseco dello spinozismo, così facendone interamente astrazione, io non credo che questa mia sommaria esposizione debba soffrirne (1).

Cosa sono intanto gli attributi dell'estensione e del pensiero, i soli di cui Spinoza si valga per spiegare l'attualità causale di Dio nel mondo? L'attributo, dice Spinoza, è quello che l'intelletto concepisce in sè e per sè come costituente l'essenza della sostanza (pars I, def. IV). L'estensione adunque ed il pensiero sono le potenze infinite che rappresentano nella sostanza le condizioni primitive della esistenza dei corpi e delle idee (pars II, propos. I-II). Fanno uno, in quanto l'essenza di tutte le cose è una, ma sono distinti in quanto la produttività dell'uno non è condizionata da quella dell'altro, ed i prodotti di ciascuno hanno il limite della loro effettività nelle condizioni dalle quali procedono (pars II, prop. V-VI e schol. della VII). In questa chiara coscienza della identità della sostanza nella distinzione degli attributi, consiste il caratteristico della dottrina di Spinoza.

La sostanza, come punto neutrale ed indifferente ed al tempo stesso come principio della specificazione e distinzione, è un progresso immenso sul dualismo cartesiano, ed è una vittoria completa sopra ogni presupposto di trascendenza. Soltanto sotto

---

(1) Il JACOBI (*Briefe über die Lehre des Spinoza*, in *Werke*, vol. IV, nella nota della pag. 189-191) trova la ragione di questa contraddizione nella maniera come Spinoza pone le definizioni. Secondo lui, le definizioni *a priori* della sostanza importano necessariamente che essa consti d'infiniti attributi, mentre infatti la considerazione dei prodotti reali della sostanza non lascia luogo che ai due attributi del pensiero e dell'estensione. Questa spiegazione è stata presso a poco seguita da KUNO FISCHER (op. cit., 283-86), che non cita il Jacobi.

questo riguardo può dirsi che il principio di Spinoza sia il naturalismo; ma quest'affermazione non deve indurre in equivoco, come avviene tutte le volte che si va in cerca di non so quanti confronti con tutte le specie di panteismo, che possono trovarsi nella storia della filosofia.

Nel concetto dell'attributo è insomma determinata la essenza di Dio come potenza attiva e positiva. La reale manifestazione poi di questa potenza, anzi la sua esistenza stessa, è espressa immediatamente nel mondo della *natura naturata*, che forma il terzo concetto fondamentale dello spinozismo.

IV.

I MODI, OSSIA LA NATURA NATURATA.

Nel concetto di Dio come causa immanente delle cose che in quanto attributo è immediata attività, è contenuta tutta la metafisica di Spinoza. Ora bisogna intendere quale sia la natura delle cose, che sono i prodotti di questa causalità immanente, ed infinitamente attiva.

1. Abbiamo veduto che tutte le cose, o sono in sè o sono in altro (*Eth.*, pars I, ax. I); che la sostanza *(sive omnia eius attributa)* è il solo soggetto che sia in sè e che per sè si concepisca. Tutto quello adunque che non è sostanza, è in altro e si concepisce per altro. Questo è il concetto generico del concetto finito, di quello cioè che è l'opposto dell'infinito. La sostanza come infinita non ha altro fuori di sè, quindi non ha termine. Il carattere essenziale di quello ch'è l'opposto della sostanza è il finito (pars I, def. II), che si concepisce nella sostanza, perchè, essendo la sostanza il solo oggetto

che si concepisce in sè, è naturale che tutto quello che si concepisce in altro si concepisca nella sostanza. Spinoza chiama *modo* il finito in quanto non può concepirsi che nella sostanza (pars I, def. V). Il carattere di quello che si concepisce in altro è di essere determinato, mediante altro; i modi dunque sono modificazioni *certae et determinatae* della sostanza (*Eth.*, passim); e come non ne adeguano la infinità, sono accidenti (*Ep.*, IV). Non portando in sè la ragione della loro esistenza, sono puramente effetti, e come effetti determinati sono contingenti (pars II, prop. XXXI coroll.).

La infinità, la libertà, la indeterminazione sono i caratteri della sostanza; gli opposti sono quelli del modo. Questa opposizione culmina nella differenza di causalità finita ed infinita. La sostanza, in quanto causa, è l'attuazione immediata ed incondizionata di tutta la sua potenza, che adegua interamente la sua essenza. Non così i modi: la legge che presiede alla loro produzione è la causalità finita, i modi quindi non sono *res libera* ma *res coacta*.

Ma che cosa sono i modi nel loro complesso, se non l'effetto della potenza della sostanza? E trascende forse questa potenza il contenuto del suo prodotto? La sostanza in quanto causa è necessariamente ed immediatamente effetto nella totalità della sua potenza. I modi dunque nel loro complesso come serie di tutte le cose particolari sono anche essi infiniti e necessarii, mentre le cose singole sono finite ed accidentali. Sotto questo riguardo Spinoza distingue due aspetti nel concetto del modo: il modo finito e l'infinito. Quello rappresenta le cose particolari che non procedono direttamente ma mediatamente da Dio (pars I, app.); e questo il nesso di tutte le cose particolari che esprimono ed adeguano

la potenza della sostanza (pars I, prop. XXI-XXII, XXXIII, dem. della prop. XXVIII e schol., pars I, app). Il nesso di tutti i modi dell'attributo estensione (i corpi), *ordo rerum,* il nesso di tutti i modi del pensiero (idee), *ordo idearum*, ed i due ordini insieme, *facies universi*, sono infiniti e necessarii, perchè procedono immediatamente dalla causalità infinita.

Nel concetto del modo e nella differenza di modo infinito e finito è dato il principio della cosmologia di Spinoza. Gli estremi fra i quali egli si aggira sono la sostanza come incondizionata ed indeterminata, ed il modo, che è condizionato e determinato. Il condizionato e determinato non può essere prodotto da quello che non ha in sè veruna condizione: la sua natura è quindi di essere terminato da altro, che a sua volta è terminato, e così all'indefinito. Questa o quella cosa non è un prodotto diretto da Dio. Ma Dio è la condizione positiva di tutte le cose; la sua effettività sta nell'effettuarsi. L'effetto dunque di Dio nel suo complesso è infinito, come la causa che lo produce. Il mondo in conseguenza non è un prodotto accidentale, una derivazione, una creazione di Dio, ma la sua immediata attuazione. Questa è la *natura naturata,* l'ordine infinito dell'universo che sta alla *natura naturans* come alla sua premessa o al suo correlativo.

2. *Anima e corpo.* — Nel concetto del modo è determinata la natura dell'anima e la sua relazione col corpo.

Il nesso delle idee ed il nesso dei corpi sono la manifestazione distinta ed indipendente dei due attributi del pensiero e dell'estensione, perchè questi si esprimono nei loro effetti finiti ed infiniti, senza relazione causale (*Eth.,* pars II *passim* e segnatamente prop. V e VII e coroll.).

Nondimeno, siccome gli altri attributi non sono che le potenze infinite della sostanza che è la loro identità essenziale, così gli effetti dell'uno corrispondono a quelli dell'altro. L'ordine quindi è il nesso delle idee, e l'ordine ed il nesso dei corpi sono la stessa essenza sotto due aspetti (*esse formaliter et esse obiective*). Il modo infinito dell'attributo pensiero, che è il nesso e l'insieme di tutte le idee particolari, corrisponde al modo infinito dell'attributo estensione, che è il nesso e l'insieme di tutti i corpi singoli (prop. VII e coroll., *passim*).

Per questa stessa identità essenziale ogni idea singola corrisponde ad un corpo singolo, in guisa che di tutte le cose può dirsi che sieno animate (pars II, prop. XIII schol.).

Ora l'anima dell'uomo non è che un'idea singola, un anello nella serie delle idee che formano l'intelletto infinito (id., pars II, prop. XI coroll.), e corrisponde quindi ad un corpo singolo (id., id., prop. XIII).

Io non posso seguire Spinoza in tutto lo svolgimento della sua psicologia, e mi basterà soltanto di notare i seguenti punti: 1.° che l'anima in quanto idea del corpo riproduce in sè le affezioni del corpo; 2.° che l'anima mercè le affezioni del corpo si rappresenta le cose esterne, e nelle rappresentazioni che ne ha, ha coscienza di sè come idea dell'idea del corpo; 3.° che la conoscenza è inadeguata ed adeguata, secondo che procede dall'anima con la cooperazione del corpo, o dalla stessa unicamente come modo del pensiero.

LE PASSIONI DELL'ANIMA.

I.

LA « CUPIDITAS » COME ESSENZA DELL'UOMO.

1. *Res particulares.* — Le cose particolari come abbiamo veduto non procedono direttamente dagli attributi di Dio, e non sono gli effetti immediati e necessarii degli stessi. Ogni cosa è l'effetto d'un'altra cosa, che a sua volta è l'effetto di un'altra, e così all'infinito. Gli attributi, ossia le potenze di Dio, nelle loro infinità si attuano soltanto nel complesso di tutte le cose particolari, in quanto nesso assoluto di tutte le cose. Questo nesso, sia come *ordo rerum* (*motus et quies*), sia come *ordo idearum* (*intellectus absolute infinitus*) o come i due ordini insieme (*facies totius universi*), è l'effetto necessario della causalità infinita della sostanza; le cose singole sono accidentali, contingenti, e soggette a svanire e perdersi ogni istante.

2. *Conatus.* — Ma Dio è la causa efficiente della essenza delle cose. Dio non è causale che mediante gli attributi, e le cose particolari non sono che modi i quali esprimono in una maniera determinata gli attributi di Dio, cioè la potenza di Dio (*Dei essentia = Dei potentia*). Ogni cosa particolare adunque, in quanto è posta come questa cosa determinata, è un effetto determinato e definito. Questa precisione ed individualità della cosa trascende se stessa. Il nesso con le altre cose è riposto solo nell'attività infinita dell'attributo e nella sostanza come ultima identità di tutte le cose. Ogni cosa quindi come atto partico-

lare è in sè perfetta. Ora in quanto determinata e perfetta, è energia di esistere, e di escludere da sè quello che l'è contrario (pars III, prop. VI). Solo in questa energia di rimanere uguale a se stessa e di escludere ogni perturbazione che le venga estrinsecamente dalle altre cose, essa è nella sua attualità, come modo di Dio. Spinoza chiama quest'energia *conatus* (pars III, prop. VII), che definisce quale *attualità* della cosa particolare (*rei actualis essentia*). Questa energia di esistere non si estende ad un tempo finito, anzi come energia è indefinita (pars III, prop. VIII, *involvit tempus indefinitum*), perchè, qualora avesse in sè un termine oltre al quale non potesse perdurare, la cosa perirebbe per un principio ingenito di corruzione e non sarebbe più modo di Dio, cioè effetto determinato attualmente perfetto, e capace di perire soltanto per l'azione delle altre cose, in comunità delle quali esiste e con le quali forma il nesso infinito.

3. *Homo res particularis.* — Bisogna innanzi tutto osservare, che per intendere quello che Spinoza dice dello spirito, bisogna aver rinunziato a due rappresentazioni, e, come egli direbbe, a due pregiudizii, a quello che considera l'uomo come libero, e a quello che considera il mondo come un sistema di fini. Sì l'uno come l'altro di questi pregiudizii ha la sua origine nella immaginazione, e questa è riposta nella considerazione *ex communi naturae ordine.* Ma bisogna considerare le cose come esse sono in verità, e considerarle come un sistema di cause e di effetti, non già come l'una mezzo dell'altra, o trascendente l'altra. Posto ciò (e non v'ha idea nella quale Spinoza insista maggiormente), lo spirito non è nè più nè meno che cosa fra le cose (pars I, app.; pars III, prop. II schol.; pars IV praef., etc.).

Quella energia, che è propria di tutte le cose e che è contenuta nella loro stessa determinazione di cose particolari *(Definitio rei essentiam affirmat, sed non negat)*, è propria anche dello spirito. Lo spirito è anch'esso un modo particolare di un attributo di Dio: è un modo del pensiero. Lo spirito come modo si sforza di esistere e di esistere senza termine finito, esclude da sè tutto quello che ne disturba, ne minaccia, ne altera la esistenza, ed in quest'energia è la sua vera attualità, la sua vera esistenza (pars III, prop. IX). Il *conatus* dello spirito è in generale la volontà (*voluntas*).

Ma lo spirito umano non sta da sè come modo del pensiero, anzi non esiste realmente che come idea del corpo umano. In quanto è idea del corpo vive in un'intima relazione col corpo; le affezioni di quello divengono in esso rappresentazioni, cioè *affetti;* quello che il corpo patisce, cioè le affezioni passive del corpo, divengono in esso passioni. La natura umana adunque, in quanto questo complesso di due modi, può considerarsi anch'essa come un modo, cioè cosa particolare. In questa cosa particolare che è l'uomo, il *conatus existentiae* è l'ingenito istinto della conservazione. Or come lo spirito è necessariamente consapevole di se stesso (pars II, prop. XXIII), è consapevole anche del suo appetito. Lo spirito in quanto coscienza dell'appetito è *cupiditas*.

II.

Le forme primitive degli affetti (tristitia et laetitia).

Il corpo umano è soggetto a subire continuamente l'influenza degli altri corpi, perchè la sua complicata formazione lo rende suscettivo di subirla multiformemente (vedi i lemmi ed i postulati dopo la prop. XIII della pars II). Queste influenze possono in fondo ridursi a due specie: a quelle che migliorano, aumentano e promuovono le potenze del corpo, ed a quelle che le deteriorano, le diminuiscono e le limitano. Ora lo spirito in quanto è l'idea del corpo deve necessariamente rappresentarsi le modificazioni che il corpo subisce (id., pars II, prop. XII), e, nell'atto che se le rappresenta, parteciparvi. L'anima dunque, secondo che il corpo migliora o deteriora, passa ora ad uno stato, ora ad un altro; e la coscienza di questo o di quello stato è espressa nella *laetitia* o nella *tristitia*.

La *laetitia* è la passione per la quale l'anima passa da una perfezione minore ad una maggiore, e la *tristitia* quella per cui l'anima passa da una maggiore ad una minore perfezione (pars III, prop. XI e schol.).

III.

Le passioni come forze elementari.

In questi brevi cenni ho segnato i punti dai quali parte Spinoza per dedurre e classificare gli affetti. Ed invero, queste definizioni non assegnano semplicemente il carattere generale degli affetti, o il punto

comune nel quale tutti convengono, ma ne determinano la natura e la origine. Gli affetti dell'anima non sono più false percezioni com'erano per Cartesio, distinte dalla volontà, a questa opposte, e capaci d'esserne vinti e superati. Le passioni nelle loro forme fondamentali, nei loro elementi originarii, sono attività, percezioni e volizioni al tempo stesso; percezioni e volizioni non accidentali ed arbitrarie, ma necessarie. L'appetito è la stessa essenza dell'uomo come cosa particolare. Nel concetto dell'uomo come unità di due modi (*mens et corpus, mens idea corporis*) è contenuta come determinazione essenziale quella dell'appetito che è la origine di tutti gli affetti. Come Spinoza non riconosce all'anima altra coscienza di sè, se non quella che ha mediante le affezioni del corpo (pars II, prop. XXIII), in quanto se ne distingue; così non riconosce alla natura umana altro principio, se non quello ch'è riposto nella coscienza dell'appetito. La *cupiditas* è l'appetito *cum eiusdem conscientia.*

Possiamo nello spirito, ed in parte con le parole di Spinoza, fissare il concetto degli affetti. La natura umana, in quanto si sforza di conservare la sua esistenza, è appetito; in quanto è coscienza di questo appetito, è *cupiditas.* Unita al corpo come all'oggetto del quale è l'idea, riproduce incessantemente in sè le alterazioni del corpo; ed in questa riproduzione passa ora ad uno stato di maggiore, ora di minore perfezione. Nel primo caso l'animo è *laetitia,* nel secondo *tristitia.* Si tratta dunque di ricercare la derivazione di tutti gli affetti da queste tre forme fondamentali, fuori delle quali Spinoza non riconosce altro affetto primitivo (*praeter hos tres nullum alium agnosco affectum primarium;* pars III, prop. XI, schol.).

IV.

Amore ed odio.

Tutte le volte che il corpo umano subisce l'azione di un altro corpo, lo spirito contempla come presente il corpo esterno, fino a che la successiva azione di un altro corpo non venga ad escluderne l'esistenza e la presenza (pars II, prop. XVII). E parimenti quante volte lo spirito immagina come presente un corpo esterno, il nostro corpo è affetto come se quello effettivamente agisse su di esso. Ora quando lo spirito si rappresenta o quello che accresce e promuove, o quello che diminuisce e limita la perfezione del corpo, vede necessariamente o accresciuta e promossa, o diminuita e limitata la sua propria potenza.

Ma l'essenza dello spirito consiste nell'istinto della propria conservazione. Ogni qual volta adunque si rappresenta le cose che promuovono o limitano la potenza del corpo, deve necessariamente sforzarsi o di conservare quelle rappresentazioni o di rimuoverle con altre di natura opposta (pars III, prop. XII-XIII).

In questa forma determinata del *conatus* consistono gli affetti dell'amore e dell'odio, che Spinoza definisce: *laetitia et tristitia concomitante idea causae externae* (pars II, prop. XIII schol.). L'amore e l'odio sono gli stessi affetti della gioia e della tristezza, in quanto accompagnati dalle rappresentazioni della causa esterna.

V.

La simpatia e l'antipatia.

La memoria non è per Spinoza vera conoscenza. Il nesso delle idee in esso non esprime il nesso reale delle cose (pars II, prop. XVIII e segnatamente lo schol.).

Le cose possono essere cause di svariate affezioni del corpo e presentarsi così alla mente come connesse, anche quando fra esse non v'ha veruna relazione effettiva. Ricordate per la concatenazione accidentale che hanno come causa delle affezioni del corpo, il nesso che loro presta la memoria non è che il nesso dell'immaginazione, tiene intimamente all'arbitrario di questa, e non rivela per niente la congiunzione della mente con l'ordine necessario della natura.

Ogni qual volta dunque lo spirito è affetto da una cosa esterna può contemporaneamente rappresentarsi un oggetto che in nessuna guisa è causa di passione ed associare le due rappresentazioni in un nesso immaginario, che la memoria va riandando quando contempliamo come presente l'oggetto ch'è causa efficiente di passione (pars III, prop. XIV-XV).

In questa connessione puramente accidentale della memoria è riposta la ragione degli affetti della *simpatia* e dell'*antipatia*, che Spinoza considera come *laetitia et tristitia* associate alla rappresentazione di una causa esterna, per un nesso la cui origine c'è impossibile d'assegnare, e che ci rimane ignoto. Altra causa di questi affetti è la simiglianza. Quando lo spirito si rappresenta un oggetto come simile a quello che è causa efficiente di *laetitia* o di *tristitia,*

la rappresentazione che ne ha è necessariamente *patetica*. Così ogni oggetto può essere per accidente causa di *laetitia* e di *tristitia*, e conseguentemente la simpatia e l'antipatia possono derivare dalla simiglianza (pars III, prop. XVI).

Questo nesso accidentale, che la memoria mediante l'immaginazione stabilisce fra gli oggetti che sono cause efficienti di passione e quelli che sono indifferenti, serve di norma alla *cupiditas*, in quanto è diretta al possesso di un oggetto che promuove la nostra potenza, ad un oggetto del nostro amore. Di qui procede il *desiderio* (*desiderium*), che noi proviamo di tutte quelle particolarità che circondano l'oggetto del nostro amore, delle quali se rimaniamo privi, proviamo necessariamente dolore (pars III, prop. XXXVI e coroll.).

VI.

Speranza, timore, etc.

In quanto lo spirito si rappresenta un oggetto, la rappresentazione ha sempre la stessa natura, o che l'oggetto sia presente, o passato, o futuro (pars II, prop. XVII). E, del pari, se la rappresentazione esprime il passaggio ad una maggiore o minore perfezione del corpo, è sempre *laetitia* o *tristitia*, o che la cosa sia presente, o passata, o futura (pars. III, prop. XVIII ed il I schol.).

La *laetitia* e la *tristitia*, in quanto associate alle cose passate o future, sono di loro natura incostanti, perchè, secondo che la cosa passata diventa presente o la futura passata, la passione, cangiato il nesso con l'oggetto che ne è la causa efficiente, passa nell'opposta. Di qui hanno origine gli affetti della *speranza*

(*spes*), che è *laetitia* incostante, sorta dalla immagine di una cosa futura o passata, del cui esito dubitiamo; il *timore* (*metus*), che è la *tristitia* incostante, sorta dalla rappresentazione di una cosa incerta, e, rimosso il dubbio, dalla speranza viene la *sicurezza* (*securitas*), e dal timore la *disperazione* (*desperatio*). Che se al contrario la speranza fallisce o il timore è rimosso, nascono allora affetti, che sono l'opposto estremo dei precedenti: al timore succede l'*esultanza,* ed alla speranza l'*angoscia* (*conscientiae morsus*) (ibid., schol. II).

La *laetitia* e la *tristitia* possono associarsi alle rappresentazioni delle cose passate e future, anche per un legame accidentale, mediante l'immaginazione o pel rapporto della simiglianza.

La speranza, il timore e tutti gli altri affetti che ne dipendono, qualora traggano origine da questo rapporto arbitrario, ingenerano la fede nei buoni e nei cattivi augurii, fondamento della superstizione. Sopra questi dati della immaginazione riposa tutto l'edifizio dell'umana credulità (pars III, prop. L).

VII.

Conseguenze dell'amore e dell'odio.

Noi sappiamo che l'amore e l'odio sono la *gioia* e la *tristezza,* associate alla rappresentazione di una causa esterna. Noi sappiamo in che consiste l'essenza dell'uomo: nell'istinto della conservazione, nell'affermare cioè quello che promuove e nell'escludere quello che deteriora la nostra perfezione. Poste queste due condizioni, noi vediamo sorgere dall'amore e dall'odio una serie di affetti, la cui natura è necessariamente determinata dall'azione delle cause ester-

ne, e dalla reazione che il nostro istinto di conservazione (*cupiditas*) esercita sulle stesse.

1. L'amore consiste nello sforzo di conservare quello che arreca gioia. In conseguenza, quante volte noi immaginiamo che l'oggetto del nostro amore possa essere distrutto, noi proviamo tristezza, come al contrario proviamo gioia quando ci rappresentiamo quello che può conservare l'oggetto del nostro amore. Se l'oggetto del nostro amore è affetto da gioia o da tristezza, noi proviamo gioia o tristezza; e questo sentimento riflesso è sempre in ragione dell'intensità del nostro amore. Poichè, siccome l'amore ha per suo motivo fondamentale la rappresentazione di quello che migliora la nostra natura e la esclusione di quello che la deteriora, così noi, nel contemplare l'oggetto amato, trasportiamo in noi medesimi la sua gioia e la sua tristezza e sentiamo così promossa e limitata la nostra perfezione. E se questa gioia o tristezza è prodotta da un altro nell'oggetto amato, noi l'amiamo e l'odiamo: perchè, partecipando noi alla gioia o alla tristezza dell'oggetto amato, questi sentimenti associati alla rappresentazione della causa esterna divengono amore ed odio (pars III, prop. XIX, XXI e XXII).

Le passioni che risultano dagli stati dell'oggetto amato e dalla rappresentazione delle cause che ingenerano questi stati, sono dunque le seguenti: tristezza, che sorge dal danno dell'oggetto amato: *commiserazione* (*commiseratio*); gioia, che sorge dal bene goduto dall'oggetto amato: *congaudio*[1]; *gratitudine* (*favor*) verso colui che giova l'oggetto amato; *indignazione*, contro colui che gli nuoce (*indignatio*).

---

(1) Spinoza veramente dice (*Eth.*, p. III, prop. 22 schol.): « Quo autem nomine appellanda sit laetitia, quae ex alterius bono oritur, nescio » [Ed.].

2. Gli affetti contrari derivano dall'odio. Nell'odio la nostra potenza è limitata, deteriorata, perchè noi siamo costretti a rappresentarci quello che impedisce la nostra perfezione. L'istinto della conservazione, l'interesse di promuovere la nostra potenza reagisce. E quando questo contrasto si associa alla rappresentazione delle cause esterne, noi proviamo gioia di quello che distrugge l'oggetto del nostro odio, ci rallegriamo di vederlo in tristezza, ci rattristiamo di vederlo in gioia; noi estendiamo il nostro odio o il nostro amore alle cose che noi ci rappresentiamo come cause della gioia e della tristezza che avviene nell'oggetto del nostro odio (pars III, prop. XX, XXIII, XXIV). Spinoza comprende tutti questi affetti, che derivano dall'odio, sotto il nome d'*invidia* (*invidia*) (schol., prop. XXIV).

3. Fondamento di tutti questi affetti apparentemente disparati è l'interesse di conservare ad ogni costo quello che ci procura gioia e di escludere quello che ci procura tristezza, di affermare cioè l'oggetto amato e di negare l'oggetto odiato.

Ora noi desideriamo di conservare quello che migliora e promuove la nostra perfezione, e di escludere quello che la deteriora e limita. La nostra natura è originariamente egoismo: nella sfera della nostra individualità noi cerchiamo la nostra soddisfazione. Noi sentiamo noi stessi innanzi a tutte le altre cose, e ci sforziamo sempre di rappresentarci quello che massimamente favorisce la nostra individualità (pars III, prop. XXV, XXVI). In questa immaginazione consiste la superbia (*superbia*), per la quale noi, sognando ad occhi aperti, portiamo alle cose che favoriscono la nostra perfezione una stima superiore al loro merito, ed alle cose che la limitano, una stima inferiore al loro merito. Il fondamento

della superbia è dunque la *laetitia*, in virtù della quale l'uomo sente di sè più del dovere, e da questa rampollano la stima (l'*existimatio*) ed il disprezzo (*despectus*), pei quali affetti stimiamo le cose più o meno del loro valore (prop. XXVI schol.).

VIII.

Imitazione degli affetti.

Tutti gli affetti fin qui esposti ci presentano le varie forme della *laetitia* e della *tristitia*, che, in quanto associate alla rappresentazione delle cause esterne, promuovono o limitano direttamente la nostra potenza e stimolano il nostro istinto di conservazione a determinarsi svariatamente. Abbiamo così percorsa una serie di atti che risultano dall'incontro di due elementi, dall'azione delle cause esterne e dall'incessante sforzo di stabilire l'integrità della nostra natura. Ora passiamo a considerare un altro lato di questa attività, le forme cioè che essa assume sotto la influenza di quelle rappresentazioni, le quali nè favoriscono nè disturbano direttamente la nostra potenza. Nel dare a questa specie d'affetti il nome d'*imitazione*, io cerco di fissare in una categoria una espressione usata da Spinoza solo incidentalmente.

Le affezioni del nostro corpo esprimono nel tempo stesso la natura del corpo che le subisce e quella delle cose esterne che le producono (id., pars II, prop. XVI). Il nostro spirito riproduce nelle rappresentazioni questo doppio elemento e contempla gli oggetti dai quali risulta (pars. II, prop. XVII).

Ora le cose esterne, che affettano il nostro corpo, sono moltissime; e fra queste vi ha anche di quelle

che ci rassomigliano e le quali soffrono. Tra le affezioni dunque del nostro corpo, alcune ritraggono l'elemento della passività, ch'è contenuto nelle cose che concorrono a produrle e che si trovano nei diversi stati della *laetitia, tristitia*, etc.

Come si comporta il nostro spirito nel riprodurre queste affezioni del corpo? Riproducendole, esso si rappresenta necessariamente le passioni di quelle cose esterne come se fossero sue, perchè, l'oggetto esterno essendo simile in questo caso al corpo umano, i due elementi dell'affezione sono equivalenti (pars III, prop. XXVII). In questa riproduzione che, come si scorge, non è indifferente, ma è per se stessa passione, è riposto un nuovo impulso della *cupiditas*, ed è contenuta la ragione dei seguenti affetti.

1. *Compassione e benevolenza.* — Se per la imitazione degli affetti noi siamo portati a rappresentarci un oggetto a noi simile che si trova in tristezza, allora sorge la compassione (*commiseratio*), cioè una tale partecipazione alla sofferenza altrui che limita la nostra potenza (pars III, prop. XVII). Noi reagiamo contro quello stato d'imperfezione, e ci sforziamo necessariamente di affermare quello che escluda da noi un tale sentimento deprimente. E noi ristabiliamo infatti la nostra *laetitia* col rimuovere la causa dell'altrui *tristitia*. La *cupiditas* in questa forma è benevolenza (*benevolentia*), cioè lo sforzo di migliorare noi medesimi, col rimuovere le cause dell'altrui sofferenza (pars III, prop. XXVII coroll. e schol. II).

2. *Emulazione, umanità, etc.* — Agire è per noi attuare la nostra natura, secondando l'impulso ingenito che ci determina alla perfezione. Ora nel partecipare alle affezioni dei nostri simili, noi siamo stimolati ad imitarne gli sforzi, perchè nella rappre-

sentazione che ne abbiamo la nostra *cupiditas* trova immediatamente un elemento analogo alla sua natura: le tendenze. Questo è il fondamento dell'*emulazione* (ibid., schol. I). Operando noi conforme all'appetito degli altri uomini, non facciamo che attuare il nostro egoismo.

Da questo sforzo nasce quello che Spinoza chiama umanità (*humanitàs*), che è propriamente l'imitazione degli altrui appetiti, che riconosciamo favorevoli alla nostra potenza. Da essa traggono origine la *lode* (*laus*) e la *riprovazione* (*vituperium*), che sono la *laetitia* o la *tristitia* con la quale consideriamo le azioni che sono degne o indegne d'imitazione. *L'umanità* è *ambizione,* qualora il nostro sforzo è diretto a fare o non fare qualcosa per piacere agli altri, ove anche ci sia il nostro o l'altrui danno (pars III, prop. XXIX, schol.).

Da tutto questo si raccoglie che l'altrui sofferenza o l'altrui gioia in tanto possono interessarci alla compassione e alla imitazione, in quanto che le rappresentazioni che ne abbiamo agiscono direttamente sul nostro istinto di conservazione, che è il medio di tutti gli affetti e l'organo di tutte le azioni. Spinoza, senza dimenticare un solo istante la legge naturale dell'egoismo, subordina alla stessa quegli affetti che ordinariamente sogliono considerarsi come una vittoria da noi riportata sull'egoismo.

IX.

Conseguenze della imitazione.

1. Siccome noi proviamo la *laetitia* e la *tristitia* che affettano gli altri qualora a questi sentimenti possiamo associare le rappresentazioni delle cause esterne,

queste devono necessariamente diventare oggetto del nostro amore e del nostro odio (prop. XXVII, coroll. I). Ora, se noi medesimi siamo causa della *laetitia* o della *tristitia* altrui, contemplando gli altri in questi affetti dobbiamo necessariamente associarvi la rappresentazione di noi medesimi come di cause efficienti (pars III, prop. XXX). Di qui sorgono gli affetti della gloria (*gloria*), della vergogna (*pudor*), della soddisfazione (*acquiescentia in se ipso*), e del pentimento *(poenitentia),* che rappresentano il modo come noi ci consideriamo in rapporto agli affetti che ingeneriamo negli altri (schol., prop. XXX).

2. L'amore, abbiamo veduto, è lo sforzo di conservare l'oggetto della *laetitia.* Intanto, per la imitazione degli affetti, noi siamo incitati ad amare ed odiare quello che i nostri simili amano od odiano. Posto ciò, se noi vediamo che gli altri amano, odiano o appetiscono le stesse cose che noi amiamo, odiamo o appetiamo, i nostri affetti sono raddoppiati; che se invece essi amano quello che noi odiamo, e viceversa, allora andiamo soggetti all'incertezza (*animi fluctuatio*). E perciò noi ci sforziamo che tutti gli altri amino quello che noi amiamo e che vivano conforme ai nostri desiderii. Questo sforzo è l'*ambizione* (*ambitio*), per la quale ogni uomo cerca di piegare gli altri alle proprie voglie, in guisa che tutti si arrecano vicendevolmente imbarazzo, e, volendo ciascuno esser lodato, tutti si odiano (pars III, prop. XXXI, coroll. e schol.).

3. Noi amiamo quello che gli altri amano, e ci sforziamo di farlo nostro. Ma, se l'oggetto di quell'amore non può essere posseduto che da un solo, sarà massimo il nostro sforzo per conseguirlo, e qualora ne rimaniamo privi, la *tristitia* che noi proviamo si determina come *invidia* (prop. XXXII). Il fonda-

mento adunque della benevolenza e della invidia, che sembrano due passioni affatto diverse, è lo stesso; se non che l'uomo è più inclinato alla seconda che alla prima.

X.

Amore ed odio che derivano dall'imitazione.

Quando noi ci rappresentiamo qualcuno che è affetto dall'odio, siamo presi dallo stesso sentimento, cioè proviamo la *tristitia* associata alla rappresentazione d'una causa esterna. Ora, se noi siamo oggetto di odio per un altro, senza avergliene dato motivo, noi siamo costretti a provare *tristitia*, che, associata alla rappresentazione di colui che ci ha in odio, diviene anche essa odio. Se noi invece sappiamo di aver dato argomento dell'odio, allora proviamo *vergogna* (*pudor*). Se colui che ci odia senza nostra colpa ci arreca male, noi vogliamo rimeritarlo con un altro male; e ciò dà luogo alla passione della vendetta (*vindicta*). Il desiderio di far male a colui che odiamo è la passione dell'*ira* (pars III, prop. XL, schol. I e II e coroll. II).

Per la stessa legge, se noi vediamo d'essere amati senza averne dato motivo, riamiamo dal canto nostro. Che se invece sappiamo d'averne dato motivo, allora proviamo la passione della *superbia*. Lo sforzo di rimeritare l'amore che gli altri ci portano è la passione della *gratitudine* (*gratia*) (prop. XLI, schol. I).

Da tutto ciò emerge che quante volte noi sappiamo di essere amati dall'oggetto dal nostro odio e odiati dall'oggetto del nostro amore, allora cadiamo nell'incertezza (*animi fluctuatio*). Quando l'odio prevale

e noi ci determiniamo a far male a chi porta amore, allora si ha la passione dalla *crudeltà* (*crudelitas*) (prop. XL, coroll. I e prop. XLI, e schol. II).

XI.

Amore vicendevole e conseguenze che ne derivano.

Gli affetti che hanno il loro fondamento nella imitazione ci hanno mostrato l'attività della *cupiditas* nella relazione fra uomo ed uomo. Noi siamo così passati dalle forme generali dell'amore, dell'odio a quegli affetti che hanno il loro termine in qualcosa di simile alla natura di quello da che procedono. Nella passione che Spinoza dice *humanitas* ci si mostra il riflettersi del principio efficiente dell'esistenza da individuo ad individuo. Ora l'amore e l'odio ci si mostreranno in una serie di condizioni, che sono necessariamente determinate dalla vicendevolezza degli affetti.

1. L'amore, come già sappiamo, consiste nello sforzo di rappresentarsi quello che è causa di *laetitia*. Ma se quest'oggetto ci è simile, allora può essere anche scopo della nostra ambizione, stimolandoci a ridurlo in quello stato di passione che noi subiamo. Così dalla simultanea azione dell'amore e dell'ambizione nasce il bisogno d'essere riamato.

Questo bisogno, che noi non possiamo provare che per il nostro simile, riposa sopra un doppio elemento: sullo sforzo di affermare l'oggetto dell'amore, e sulla tendenza che abbiamo ad uniformare l'altrui sforzo al nostro, per stabilire fra noi e gli altri la equivalenza degli appetiti (pars III, prop. XXXIII).

2. La certezza di essere riamati aumenta il nostro benessere, perchè noi nella coscienza di diventare per l'oggetto amato causa di *laetitia*, proviamo dal canto nostro una seconda *laetitia*. Il primitivo sentimento dell'amore è raddoppiato, e noi non solo consideriamo con gioia l'oggetto del nostro amore, ma associando a questa gioia la rappresentazione di noi medesimi in quanto causa dell'amore altrui ci gloriamo (pars III, prop. XXXIV).

3. Ma, se al contrario noi siamo costretti a rappresentarci l'oggetto del nostro amore nell'atto che si stringe ad altri per vincoli di maggiore affetto, allora il nostro sentimento del nostro benessere è limitato, e noi soffriamo la passione della *tristitia;* associando poi questa alla rappresentazione dell'oggetto amato e di quello cui esso rivolge il suo amore, noi sentiamo odio per ambedue (prop. XXXV). Questa è l'origine della gelosia (*zelotypia*), che è odio unito all'invidia, o meglio incertezza d'animo sorta dal contrasto fra l'odio e l'amore, ed accompagnata dalla rappresentazione della persona cui portiamo invidia. La misura della gelosia è riposta nel grado di compiacenza che la persona amata accorda ad un altro, perchè noi siamo sempre più costretti ad unire nella nostra rappresentazione l'immagine delle due persone. In guisa che la gelosia tocca il massimo grado nell'amore nella donna (prop. XXXV schol).

4. Noi siamo spinti a beneficare l'oggetto del nostro amore dal bisogno di esserne riamati, dal desiderio di ottenerne lode. Nel caso quindi che noi non siamo contraccambiati di amore, nè ricompensati colla lode, andiamo soggetti alla passione della *tristitia*.

XII.

Azione dell'amore sull'odio, e viceversa.

La *tristitia*, limitando la nostra potenza, è incompatibile con la nostra essenza, che consiste nell'affermare tutto quello che ci è favorevole e ci migliora. Lo sforzo perciò della nostra natura è necessariamente diretto ad eliminarla a tutta possa, crescendo sempre in ragione della sua intensità. La *laetitia*, al contrario, accrescendo e promovendo la perfezione umana, dev'essere affermata, col far noi sempre tale uno sforzo per conservarla che corrisponda alla sua intensità.

Ora, se l'amore e l'odio sono forme della *laetitia* e della *tristitia*, ed affetti quindi che promuovono o deprimono la nostra potenza, lo sforzo che facciamo per conservarli e rimuoverli è sempre proporzionato alla loro forza (prop. XXXVII). Questa legge regola l'azione dell'amore sull'odio e viceversa.

1. Nell'affetto dell'odio noi ci sentiamo depressi e limitati. Intanto, se cominciamo a divenire oggetto di amore per quello che abbiamo in odio, noi proviamo *laetitia*, che associata alla rappresentazione della causa esterna si determina come amore. E sforzandoci noi di rimuovere quello che ingenera limitazione alla nostra potenza, avviene che l'odio rimane vinto, e l'amore che gli succede è sempre di tal natura da superare nel grado di forza l'odio che lo precedeva (pars III, prop. XLIII e XLIV).

2. Nell'amore, al contrario, noi ci sforziamo di tener presente l'oggetto che è causa della nostra *laetitia*, e vogliamo essere riamati. Ma, se quello comincia ad essere causa di *tristitia*, questa seconda

passione sarà tanto più intensa quanto più grande era la prima. Costretti allora a considerare l'oggetto del nostro amore come causa d'un sentimento deprimente, noi passiamo ad odiarlo e finiamo per portargli un odio, che supera l'amore che lo precedeva (pars XII, prop. XXXVIII).

XIII.

Cause che limitano l'odio nelle sue conseguenze.

1. Poichè nella passione dell'odio noi ci sentiamo depressi e deteriorati, consegue necessariamente dalla stessa il bisogno di rimuovere e distruggere le cause che la producono. Ma pure non avviene sempre che noi ci mettiamo a far male a quello che c'è in odio, perchè, raffrenati dal timore di non andare incontro ad un male maggiore, rimaniamo incerti ed incapaci di decisione. Spinoza chiama timore (*timor*) questo affetto, in forza del quale si vuole e non si vuole al tempo stesso quello che si desidera ed in vista di un male avvenire. Che se questo male è la vergogna (*pudor*), allora il timore che si sente è la *verecondia* (*verecundia*). Qualora poi al timore di un male avvenire fa contrasto quello di un male presente in guisa che non si sa più quello che si voglia, allora si cade nella *costernazione* (*consternatio*) (pars III, prop. XXXIX schol.).

2. La gioia, che proviamo per la distruzione o per la sofferenza di quello che c'è in odio, è limitata anche sotto un altro riguardo, perchè noi abbiamo necessariamente compassione delle sofferenze del nostro simile. La gioia dunque che sentiamo dell'oggetto odiato, non va mai scompagnata dalla passione della *tristitia* (pars III, prop. XLVII).

XIV.

Estensione dell'amore e dell'odio.

Quando consideriamo le cose come connesse dal legame della simiglianza, le subordiniamo ad un criterio comune che è un prodotto dell'immaginazione. Nella sfera intanto delle passioni noi non siamo altro che conoscenza inadeguata, ossia immaginazione. Considerando dunque questo o quello individuo come tutt'uno con la classe o la nazione alla quale appartiene, estendiamo l'odio o l'amore che gli portiamo a tutta la classe o a tutta la nazione (pars III, prop. XLVI.).

XV.

Aumento e limitazione degli affetti in generale.

Poichè nella sfera delle passioni noi consideriamo le cose mediante la immaginazione, cioè *ex communi naturae ordine*, così non le conosciamo nel loro nesso assoluto come modificazioni necessarie della sostanza infinita.

Crediamo quindi libere le cose che sono necessarie e liberi gli uomini che sono, non meno che le altre cose, soggetti alla necessità della natura.

Questa falsa credenza intanto favorisce in noi gli affetti dell'amore e dell'odio; giacchè, siccome solo quella cosa è libera che per se stessa è causa dei suoi affetti, così, credendo libera questa o quella cosa, le riconosciamo maggiore importanza come causa di *laetitia* o *tristitia*, e l'amiamo e l'odiamo quindi di più (pars III, prop. XLIX).

Se invece noi consideriamo come necessarie le cose che sono oggetto del nostro amore o del nostro odio, costretti allora ad associarne la rappresentazione a quelle delle altre cose alle quali sono connesse, sentiamo limitate nella loro potenza le nostre passioni (ibid.).

Da ciò proviene che gli uomini credendosi liberi rivolgono più volentieri il loro amore o il loro odio agli altri uomini, che alle cose naturali (ibid., schol.).

Questa illusione della libertà, che è un prodotto della immaginazione, eleva in sommo grado gli affetti della *soddisfazione* e del *pentimento,* i quali, come abbiamo veduto, sorgono dalla *laetitia* e dalla *tristitia* altrui in quanto le associamo alla rappresentazione di noi medesimi come cause efficienti (prop. XLI, schol. in fine).

XVI.

Cessazione dell'odio e dell'amore.

L'odio e l'amore consistono nell'associazione dell'immagine di un oggetto esterno con gli affetti della *tristitia* o della *laetitia.* Tutte le volte adunque che lo spirito dissocia la rappresentazione della causa da quella della propria passione, cessa di amare e di odiare in guisa che col riconoscimento della fallacia di quell'associazione finiscono gli affetti dell'odio e dell'amore (pars III, prop. XLVIII).

XVII.

Ammirazione, disprezzo ecc.

La memoria associa le rappresentazioni dei diversi oggetti che noi consideriamo tutti ad una volta. Ricordandone uno, si riproduce la serie degli altri, secondo il nesso nel quale abbiamo riposto questo o quell'oggetto. Qualora dunque uno di essi ci si ripresenta, noi non insistiamo a rappresentarcelo vivacemente, perchè la sua immagine richiama tutta la sequela delle altre alle quali va connessa mediante la memoria.

Ma, se invece c'incontriamo in un oggetto che niente ha di comune con gli altri che già conosciamo e che quindi non si riattacca ad una serie di altre rappresentazioni, noi ci affrettiamo a contemplarlo singolarmente e non possiamo rimuover da esso la nostra attenzione (pars III, prop. LII).

1. In questo stato dello spirito ha luogo l'ammirazione (*admiratio*), la quale se concerne un oggetto che ci mette timore, è la passione della *costernazione* (*consternatio*), perchè alla vista del male che ci minaccia rimaniamo incapaci di risolverci in nessun modo.

Se quello che ammiriamo è l'ingegno, l'abilità od altra dote pregevole d'un uomo, l'ammirazione è allora *venerazione* (*veneratio*); e se invece è l'odio, l'ira o altra cosa simile, l'ammirazione è *orrore* (*horror*). Da ultimo, se l'ammirazione è rivolta ad una persona che amiamo, allora è devozione (*devotio*).

Spinoza osserva che l'ammirazione può anche associarsi alla speranza, all'odio e a tutti gli altri af-

fetti, dando luogo a tante altre passioni che non hanno nome nel linguaggio comune [1] (ibid., schol.).

2. All'ammirazione è opposto il *disprezzo* (*contemptus*). Quando vediamo che taluno ammira, teme o ama qualche cosa, siamo necessariamente portati a rivolgerle i medesimi affetti. Anche la simiglianza, che passa fra un oggetto degno di ammirazione, di amore o di timore, ed un altro qualunque, può indurci ad ammirare, temere o amare. Ma, se noi avendo presente l'oggetto, e considerandolo più a fondo, lo riconosciamo indegno di ammirazione, di amore o di timore, allora siamo costretti a rivolgere la nostra attenzione a quello di che difetta e prendiamo quindi a disprezzarlo.

Ed a quel modo che la devozione ha origine dall'ammirazione per l'oggetto amato, e la venerazione da quello che rivolgiamo all'ingegno ed all'abilità di una persona, così l'*irrisione* (*irrisio*) procede dal disprezzo dell'oggetto temuto, ed il *disdegno* (*dedignatio*) dal disprezzo dell'altrui stoltezza (ibid., schol.)

XVIII.

Amor proprio, umiltà e loro conseguenze.

1. Lo spirito umano è incessantemente inteso a raggiungere la perfezione, accrescendo la propria potenza ed escludendo tutto quello che può arrecare disturbo o limitazione. La multiforme attività delle cause esterne rafforza o indebolisce ogni istante la potenza dello spirito, sollecitando la *cupiditas* ad

---

(1) *Atque adeo plures affectus deducere poterimus, quam qui receptis vocabulis indicari solent. Eth.*, p. III, prop. 52 schol. [Ed.].

assumere diverse forme. Ma questa, in quanto è l'essenza stessa dello spirito, non può ammettere se non quello che favorisce la perfezione, e si sforza quindi di tenerlo sempre presente eliminando il contrario (pars III, prop. LIV).

Per questo contrasto fra l'azione della causa esterna e l'intima energia della natura umana, avviene che lo spirito, nella coscienza che ha di se stesso nelle rappresentazioni delle affezioni del corpo, varia al variar di queste, ora elevato a contemplarsi nella sua potenza, ed ora a contemplarsi nella sua impotenza. Nel primo caso lo spirito sente *laetitia* e nel secondo *tristitia* (prop. LIII e LV).

La lode o la riprovazione altrui accrescono la potenza di questi affetti, perchè noi siamo costretti non solo a sentirci potenti o impotenti, ma a considerarci anche come causa della *laetitia* o *tristitia* degli altri (coroll. delle prop. LIII e LV).

2. La *laetitia,* che esprime il sentimento della nostra perfezione, è l'*amor proprio* (*philautia*), e la *tristitia,* che esprime il sentimento contrario, è l'umiltà (*humilitas*). Poichè noi proviamo ogni istante questi sentimenti, desideriamo di narrare e di magnificare le nostre azioni, e lodando le doti dell'anima e del corpo ci siamo vicendevolmente molesti.

Di qui procede ancora che ciascuno gode dell'altrui imbecillità e si rattrista nella considerazione del merito altruì (prop. LV schol.).

La *laetitia*, che accompagna la coscienza della nostra perfezione, è tanto più grande per quanto possiamo avere una rappresentazione più distinta e individualizzata di noi medesimi (prop. LIII). Perciò desideriamo divenire oggetto di una lode che non riconosca in noi un merito che possiamo avere comune con gli altri.

Per tutte queste ragioni la coscienza della nostra inferiorità ci rattrista e noi cerchiamo di vincere il sentimento deprimente con le tante interpretazioni che facciamo delle azioni altrui e con l'adornare le nostre (prop. LV schol.).

Nè può dirsi che l'ammirazione che tributiamo alla virtù sia in opposizione con tutto questo; giacchè, riposando l'ammirazione nella singolarità dell'oggetto, noi non possiamo sentire invidia per quello che non subordiniamo al criterio della somiglianza con noi (LV, coroll. II e schol.).

XIX.

Della differenza degli affetti.

1. *Della differenza che deriva dalla natura degli oggetti.* — La *laetitia* e la *tristitia*, con tutti gli altri affetti che ne derivano, sono passioni. Lo spirito è suscettivo di passioni solo in quanto vive nelle idee inadeguate, le quali, riproducendo le affezioni del corpo, esprimono al tempo stesso la natura dei corpi esterni e quella del corpo umano. In ogni nostra passione, perchè suppone le idee inadeguate, è sempre contenuta la natura di un oggetto esterno. La *laetitia* o la *tristitia* sorgendo dagli oggetti *a, b, c,* etc., devono necessariamente contenere la loro natura.

Vi ha dunque tante specie di *laetitia* e *tristitia*, ed in conseguenza di amore, odio, speranza, etc., per quanti oggetti diversi esistono fuori di noi.

Ora, essendo la *cupiditas* l'essenza stessa dell'uomo in quanto è determinato secondo la sua speciale costituzione a far questo o quello, avviene che, va-

riando la *laetitia* e la *tristitia*, varia anche la *cupiditas*.

Tante sono dunque le differenti forme degli affetti fondamentali e di tutti gli altri che ne derivano, per quante differenze presentano gli oggetti esterni che agiscono sopra di noi (prop. LVI).

Le forme principali sono la *lussuria*, l'*ebrietà*, la *libidine*, l'*avarizia* e l'*ambizione*, che rappresentano le diverse specie di amore e di *cupiditas*, in rapporto al mangiare, al bere, alla ricchezza, alla gloria (ibid., schol.), ecc.

Spinoza osserva che queste passioni non hanno opposti, perchè la temperanza, la sobrietà, la castità, ecc., che siamo soliti di contrapporre alle stesse, non possono considerarsi come passioni, rivelando la potenza dello spirito in quanto idee adeguate (ibid.).

2. *Della differenza che deriva dalla natura degl' individui.* (*Il carattere*). — Tutti gli affetti risalgono nella loro origine alla *cupiditas*, alla *tristitia* ed alla *laetitia*.

La *cupiditas* è la essenza dell'individuo, in quanto il suo sforzo è determinato di una maniera piuttosto che di un'altra. Nella *differenza naturale* adunque di ciascuno individuo è riposta la ragione perchè l'appetito di un uomo sia dissimile da quello di un altro.

Gli affetti della *laetitia* e della *tristitia*, come già sappiamo, rialzano e deprimono la potenza dello spirito, cioè promuovono o limitano il *conatus*, ch'è identico all'attualità stessa dell'individuo. Sotto questo riguardo la *laetitia* e la *tristitia* sono la stessa *cupiditas*, in quanto sotto l'azione delle cause esterne è promossa e limitata, in guisa che questi due affetti sono capaci di tanta differenza per quanto è svariata la natura di ciascuno individuo.

Di qui si scorge che, ridotte le tre forme fondamentali di tutti gli affetti a rappresentare nelle loro variazioni le differenze naturali degl'individui, il carattere di ogni uomo è dato immediatamente dalla natura, che pone necessariamente i suoi affetti e non ammette nè arbitrio nè accidente (prop. LVII, e conf. prop. LI e schol., e pars II *passim*). Nell'immediata coscienza della propria natura, ciascuno gode della sua vita, e questo *gaudio* è l'anima stessa dell'individuo (pars III, prop. LVII schol.).

Gli affetti attivi.

1. La conoscenza è di due forme: inadeguata, quando, riproducendo le affezioni del corpo, dipende dalle accidentali impressioni dello stesso, che mette insieme nel nesso arbitrario dell'immaginazione, della memoria, ecc.; ed adeguata, quando per la via delle *nozioni comuni* si eleva alla coscienza dell'ordine necessario della natura (pars II, *passim*). La indipendenza o dipendenza dello spirito dalla accidentalità delle affezioni del corpo segnano il limite della passività ed attività degli affetti.

Lo spirito è essenzialmente *cupiditas*, sforzo cioè di raggiungere la perfezione attuando la propria natura. Se questo sforzo è determinato e condizionato dalle cause esterne, per modo che lo spirito agisce solo parzialmente, in quanto il corpo colle sue affezioni coopera alle azioni dell'anima, allora si hanno le passioni. Ma, se invece lo sforzo è determinato e condizionato dall'intima natura dello spirito, in quanto modo del pensiero, allora si hanno gli *affetti attivi*. Insomma, lo spirito è passione o azione secondo che si comporta come causa adeguata o inade-

guata dei suoi affetti (pars III, prop. I e III con lo schol., e conf. le def.).

2. Lo spirito, come già sappiamo, gode di contemplare la propria potenza. In quanto è conoscenza adeguata, ha una chiara rappresentazione di se stesso, e deve quindi contemplarsi necessariamente con l'affetto della *laetitia* e sforzarsi di perdurarvi (prop. LVIII). Come causa adeguata dei suoi affetti, non ammette limitazione, e perciò, contemplandosi nella conoscenza adeguata, è incapace dell'affetto della *tristitia*. Le forme fondamentali adunque degli affetti attivi, cioè di quelli che lo spirito produce come causa adeguata, sono due soltanto, la *laetitia* e la *cupiditas* (prop. XLIX).

3. Gli affetti attivi, che sono un prodotto adeguato dello spirito, formano quello che Spinoza dice *fortezza* (*fortitudo*), che consiste nella *cupiditas* determinata dalla ragione. Se il nostro sforzo secondo il dettame della ragione è diretto a promuovere il nostro benessere, si ha l'*affetto* del *coraggio* (*animositas*), e, se invece è rivolto a fare il bene degli altri, si ha l'affetto della *generosità* (*generositas*).

Sono specificazioni del primo affetto la *temperanza*, la *sobrietà*, la *presenza d'animo nei pericoli*; e del secondo, la *modestia*, la *clemenza*, etc. (ibid., schol.).

Della libertà umana.

Il riassunto dei principii fondamentali della filosofia di Spinoza, che ho premesso a questa esposizione, m'è valso ad intendere i presupposti metafisici e psicologici ai quali s'appoggia la sua teoria delle passioni. Nell'esporla poi mi sono sforzato di riprodurre il carattere della deduzione, dalla quale

più che da qualsiasi riflessione esterna apparisce come Spinoza non esca dalla sfera del *naturalismo,* dalla considerazione cioè delle cose giusta il principio causale.

Noi siamo in pieno determinismo e minacciati quindi di veder recisa la possibilità della morale, se è vero che questa non possa fondarsi che nel principio del' libero arbitrio e della finalità: principii che Spinoza non nega accidentalmente, ma esclude dalla sfera della considerazione filosofica, come prodotti della conoscenza inadeguata ed immaginaria.

Dov'è dunque la possibilità di elevarsi alla completa libertà, alla beatitudine che dev'essere la mèta della vita? E non deve forse dirsi che Spinoza si contraddica tutte le volte che parte dalla libertà dello spirito, dopo averla decisamente negata?

Questi dubbii, secondo me, non possono sorgere se non nel caso che taluno, preoccupato da criterii estranei all'oggetto che prende in considerazione, non cerchi di mettere nello spirito di Spinoza per intendere nella sua verità il concetto ch'egli aveva della libertà umana. Perchè, infatti, questo concetto, tutt'altro che contraddittorio, è di una perfetta conseguenza ed evidenza.

I concetti generici, dice Spinoza, sono tutti falsi perchè nascono dalla riduzione a dati semplicissimi dei molteplici caratteri che la percezione scorge nelle cose o che la memoria va riproducendo arbitrariamente, secondo il nesso accidentale che hanno col nostro spirito mediante le affezioni del corpo. La volontà quindi come facoltà generica è un prodotto dell'immaginazione non meno degli altri concetti generali. Quello che c'è in natura sono le volizioni determinate, che esprimono lo sforzo dell'anima, in quanto

è condizionato dalle cause motrici in ogni istante. Questo sforzo non è arbitrio, perchè l'arbitrio fa supporre una interruzione della legge naturale della causalità, ed è ammettere un *imperium in imperio,* la più grande violazione che l'orgoglio umano possa arrecare alla regolarità e necessità della natura.

Negata la volontà come facoltà generica, e come atto incondizionato, le volizioni singole non sono nella loro essenza che semplici atti di affermare e negare: sono insomma lo stesso che le idee. L'idea, e Spinoza lo dice espressamente, non è una scrittura muta in un quadro, una percezione qualsiasi, ma un concetto che lo spirito forma in quanto attività. L'affermazione e la negazione non sono una conseguenza ed un ampliamento, ma il carattere essenziale dell'idea. Ogni idea, in quanto è presente allo spirito tanto nella conoscenza inadeguata, come nell'adeguata, è immediatamente affermazione di sè, negazione del suo opposto. C'è dunque perfetta equazione fra idea e nozione, ambedue sono atto di negare e di affermare; ed in quest'equazione, e nel concetto che Spinoza ha dell'idea, è riposta la possibilità della libertà. L'essenza dell'uomo è riposta nellà *cupiditas,* nello sforzo cioè di esistere e di migliorare la propria perfezione. Nella sfera della conoscenza inadeguata questo sforzo è condizionato dalle rappresentazioni che riproducono le affezioni del corpo e da esse derivano le passioni. Le passioni son dunque parzialmente prodotto dell'anima, perchè ne esprimono l'attività solo in quanto è limitata dalla comunione con le altre cose. Quando l'anima invece è causa adeguata dei suoi affetti, non è passione ma azione; e nella sfera della conoscenza adeguata non può essere altro che azione. Il volere, ch'è funzione della conoscenza adeguata, cioè l'affermazione e la nega-

zione che sono espresse nell'idea in quanto adeguata, è la libertà umana; nè vi è per Spinoza altra libertà se non questa, che è il prodotto naturale o necessario della conoscenza adeguata.

La *cupiditas sive conatus existendi cum eiusdem conscientia* è la condizione essenziale sì delle passioni come delle azioni dell'anima. Ove l'anima ha raggiunto la conoscenza adeguata, la considerazione cioè dell'ordine *necessario* delle cose nella intuizione di Dio, conformando il suo sforzo al grado della sua cognizione, si manifesta in tutta la sua *potenza;* e questa potenza è la *virtù.* Nel vivere adunque conforme alla ragione, *ex ductu rationis,* giusta l'impulso della *cupiditas* determinata dalla conoscenza adeguata, consiste la libertà umana.

A questo concetto, che nelle sue conseguenze presenta un sistema di morale cui la pietà religiosa e la vera filosofia di tutti i tempi non ha che obbiettare, Spinoza è arrivato per la via del naturalismo, senza interruzione delle leggi costanti dell'universo e senza introdurre il concetto del libero arbitrio. Qui si vede che il problema della relazione fra anima attiva e passiva non è sciolto da Spinoza col dualismo, nè col presupposto morale dell'abnegazione. Perchè noi siano liberi, dobbiamo *appetire* la perfezione ed in questo sforzo sta la nostra virtù. L'affetto della conoscenza dev'essere tanto potente da vincere tutti gli affetti. Questa vittoria non si compie ad un tratto, ma è difficile, lenta, e perciò naturale. Non è sviluppo, perchè non è andare dal presupposto del fine al fine, ma una semplice conseguenza, che ha la sua condizione positiva nella lotta tra il volere e l'espressione della conoscenza adeguata. Dove vince il primo, lo spirito è servo delle circostanze, e vive sotto la pressione del timore, della speranza,

dell'odio, dell'invidia, di tutti gli affetti che Spinoza chiama negativi; che se invece l'amore della conoscenza domina tutti gli altri affetti, lo spirito, interamente libero, esclude da sè tutti gli affetti deprimenti e negativi per agire soltanto. Nel primo caso si ha la servitù dello spirito, e nel secondo la libertà.

Spinoza, valendosi di questo concetto come di criterio, determina il valore delle passioni, in quanto ciascuna di esse ha un carattere negativo o positivo rispetto alla virtù. Ma non è qui il luogo di esporre la sua teoria; e cercherò di metterla in chiaro con un solo esempio. La compassione, come abbiamo veduto, sorge dalla impressione trista che produce in noi l'altrui sofferenza ed ingenera necessariamente la benevolenza. Ora, nella sfera della libertà, l'uomo non ha bisogno della passione per esser benefico. La cognizione dell'ordine necessario delle cose da una parte, esclude la possibilità della compassione; e il desiderio della perfezione fa dall'altra necessariamente tacere un sentimento deprimente e negativo. Operando l'uomo *ex ductu rationis*, la beneficenza è un atto della virtù, che si compie pel desiderio del benessere che è condizione essenziale della concordia fra gli uomini.

Questo stato nel quale lo spirito non ammette negazione, ma nella piena coscienza del *bene* afferma la sua perfezione, ed opera secondo ragione, è la beatitudine, l'amore intellettuale di Dio, la mèta della vita.

CONCLUSIONE.

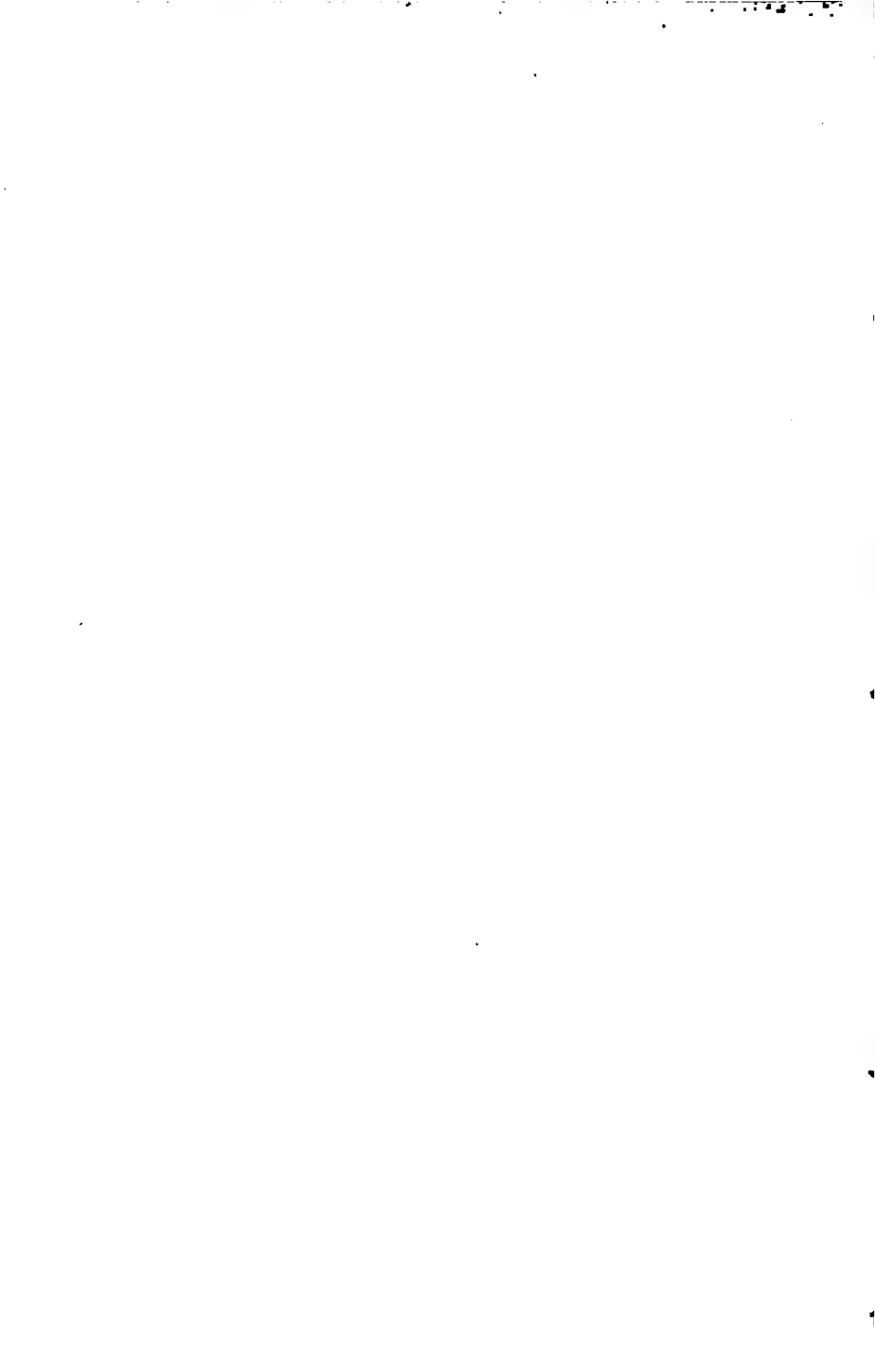
La teorica delle passioni non è nel sistema di Spinoza un punto accessorio e nemmeno un'applicazione speciale di una veduta generale. Gli affetti sono per lui il centro stesso del sistema, perchè rappresentano tutta la vita dell'anima; e sono la base naturale dell'amore di Dio, nel quale si esaurisce il problema dell'Etica.

Il principio permanente e regolativo della natura umana è l'egoismo; e questo non svanisce, com'è la veduta ordinaria dei moralisti innanzi ad un'idea preconcetta, ma è il solo elemento nel quale l'idea del bene si forma e prende consistenza. In questo, secondo la mia opinione, consiste la novità e l'importanza della teorica di Spinoza; e se la soluzione da lui data al problema della relazione fra l'anima passiva ed attiva non è nè la più completa nè l'ultima espressione del pensiero filosofico, ha certamente il pregio di non presupporre altro se non che l'uomo come potenza naturale, senza il presupposto metafisico del bene come qualcosa di sostanziale e senza la pretensione di predicar morale dove parla la legge della natura.

Mi rimane ancora a fare un'osservazione. Spinoza è stato l'avversario più dichiarato del libero arbitrio. Riposando tutta la sua filosofia sul concetto causale, la libertà del volere gli è sparita dagli occhi come un fantasma dell'immaginazione.

Hobbes, contemporaneo di Spinoza, e posteriormente Hume, Priestley ed altri filosofi del secolo scorso, hanno anche criticato il concetto della libertà del volere dal punto di vista della legge cau-

sale. Tutta questa critica, in quanto è diretta contro l'antiquato concetto del *liberum arbitrium indifferentiae,* conserva tutto il suo valore; almeno come una critica preparatoria che può avviare al giusto concetto della libertà.

Ma dopo che Kant ha dimostrato che il concetto di causalità non sia applicabile alla cosa in sè, ed ha posta la distinzione fra l'elemento trascendentale ed empirico del carattere, la quistione della libertà del volere è stata messa sopra un altro terreno; e sotto questo riguardo può dirsi che ancora *lis sub iudice est.*

III.

TRE RECENSIONI

(Lindner, Vera, Frohschammer).

I.

La « Psicologia della società » del Lindner [1].

Ora si sente ogni istante a discorrere dello *spirito pubblico,* della *opinione pubblica* e del *sentimento pubblico:* o da coloro i quali sostituiscono alla parola *pubblico* la parola *sociale,* si discorre di uno *spirito sociale*, di una *opinione sociale,* e di un *sentimento sociale,* come di cose diverse e spesso opposte allo spirito, alla opinione ed al sentimento che son proprii di ciascun individuo preso a parte. Nè v'è scritto che di tali termini o di simiglianti non sovrabbondi: e chi non gli adopera, e n'usa invece di più rimessi o comuni, ha l'aria di non riuscire ad esprimere e colorire adequatamente ed efficacemente il pensiero suo.

Oramai, che cosa c'è di vero e di reale in fondo in fondo a cotesta terminologia nuova? Ci rivela essa un aspetto nuovo della vita sociale, indicato appena appena, e per la prima volta, dal linguaggio: o è invece un semplice parlar figurato, una maniera di intendersi per via di metafore?

---

(1) *Ideen zur Psychologie der Gesellschaft*, von Gustav Adolph Lindner, Wien, 1871, 8.°, pp. viii-866. [Notizia pubbl. nella *Nuova Antologia*, dicembre 1872, pp. 971-989. Ed.].

E se davvero c'è da scovrire nella società umana fatti e rapporti non ancora esplorati, i quali siano diversi dagli economici e giuridici, e da quelli che più propriamente si dicono politici; come si farà a raccoglierli e descriverli? Basterà pigliare come filo conduttore della ricerca i termini detti innanzi, o si dovrà invece verificar prima se essi esprimano davvero o no qualcosa d'effettivo?

A queste domande bisognerà certo rispondere: e la risposta dovrà provare, se nel complesso dei fatti sociali, i quali danno argomento alle diverse scienze positive del dritto, della economia, della politica e via dicendo, ve ne sia dei non esplorati ancora, e pur così distinti, che si possa agevolmente circoscriverli e farne argomento di una scienza speciale, o d'una parte speciale d'una scienza più generale. Perchè, se ve n'ha di quelli che corrispondono ai termini indicati più su, la loro natura non può essere che psicologica: e non deve tenersi per difficile il ricavarne un trattato speciale col titolo annunziato qui innanzi. L'autore del libro, di cui discorriamo ora, ha dunque il merito d'aver tentato pel primo di scrivere un trattato di *Psicologia sociale*, ossia d'essersi provato a rispondere alle domande da noi or or accennate.

Il Lindner è un *herbartiano:* non certo di quelli che si sono segnalati nella scuola per averne accresciuto il capitale scientifico con un ricco tributo proprio, ma pur notevole per molti lavori degni di non poca lode. Il Lindner è un giovine cultore e professore delle discipline filosofiche, che s'è lungamente limitato alla parte più elementare di esse, a scrivere cioè dei manuali per le scuole [1], reputati eccellenti

---

(1) Questi manuali sono tre: 1.° *Einleitung in das Studium der Phi-*

per l'indirizzo didattico che v'è seguito, e per la grande precisione e freschezza della forma e del colorito. Appena due anni fa egli si provò a varcare il limitare della scuola, quando mise alla luce un libro intorno al *Problema della felicità* (1), assai ben concepito quanto all'insieme, e scritto meglio; ma pur lontano assai da quella rigorosa maniera d'esposizione scientifica, per la quale gli herbartiani vanno tanto innanzi a tutti gli attuali cultori della filosofia, e ripieno perciò di non poche incoerenze e contraddizioni.

Questo nuovo libro del Lindner è destinato, secondo l'intenzione dell'autore, a completare il primo; a mostrare cioè, che il problema della psicologia sociale, ove esso si presti ad una soluzione scientifica, completa la precedente soluzione del problema della felicità.

Ora, a dirla a prima giunta, questo nuovo libro del Lindner ha un difetto capitale, ed è questo: di non essere, come dovrebbe, una ricerca nel senso schietto e proprio della parola. Ha l'aria invece d'un manuale, d'una scienza già bella e compiuta nei suoi lineamenti generali ed in tutti i suoi particolari, e compartita già in capitoli e paragrafi. Manca quindi d'una parte essenziale, della *propedeutica* sua propria; la quale avrebbe avuto a provare l'esistenza, e ad assegnare il carattere ed il valore scientifico dei concetti che possono formare argomento di una psicologia sociale; e riesce per ciò impreciso per la

---

losophie. 2.° *Lehrbuch der formalen Logik.* 3.° *Lehrbuch der empirischen Psychologie als inductiver Wissenschaft*, stampati in più edizioni dal Gerold a Vienna. [L'ultimo è anche tradotto in italiano, dal dott. Antonio Ambrosini, 2.ª ediz., Milano, Trevisini, 1886. Ed.].

(1) *Das Problem des Glücks.* Wien, 1869. Di questo libro ho fatta una recensione nella *Zeitschrift für exacte Philosophie*, vol. IX, fasc. II.

soverchia precisione che presume nell'argomento suo, senza altra prova. Così composto come è il libro, divaga ogni istante dal fine che gli è proprio: così che a leggerlo tutto d'un fiato spesso non ci si raccapezza il filo della esposizione. L'autore ha cominciato, pare, per soverchia fretta, dal dare come compiuto l'edifizio, quando avea invece a cercarne il primo fondamento.

Il disegno del libro è tolto ad imprestito dallo schema comune a tutti i trattati di psicologia della scuola herbartiana, con la giunta della parola *sociale* alle categorie che son proprie di quelli: donde procede che raramente l'individualità della *nuova scienza* vi si scorga a pieno, e d'ordinario appena vi s'intravvede.

Del resto, vediamo più da vicino come il libro è condotto.

Nella prefazione (pp. I-VIII) l'autore indica il cómpito che s'è assunto: che è quello di dare un significato ed una spiegazione scientifica ai concetti ed alle rappresentazioni che si riferiscono ai rapporti sociali, guardati dal punto di vista psicologico. Determinare le funzioni spirituali del convivere sociale, a quella stessa guisa che l'economia determina le funzioni del ricambio materiale dei beni, della loro produzione, distribuzione e consumazione: questo è il cómpito della psicologia sociale.

Ma come s'ha a farla cotesta scienza? L'*Introduzione* (pp. 3-28) risponde a questa domanda assai imperfettamente. L'autore si diffonde, senza alcun pro, a fare intendere come la coscienza dell'individuo sia un risultamento del lavoro storico del genere umano, ed un riflesso delle condizioni sociali, nelle quali l'individuo stesso vive. Discorre poscia della maggiore celerità del processo della storia uma-

na, in confronto del processo naturale; la qual differenza deriva dalla maggiore *mobilità delle rappresentazioni,* che sono il principio reale della vita psicologica: ed accenna alla difficoltà inerente alla nuova scienza che egli imprende a trattare, che è quella di tutte le scienze, le quali come l'antropologia, la geografia fisica ecc., non hanno a loro proprio ed esclusivo argomento una determinata parte della realtà naturale o sociale, ma considerano sotto un diverso aspetto una parte della realtà, che è pur studiata in pari tempo da altre scienze.

La *psicologia sociale* è una parte della *sociologia.* In questa, quando si prenda a guardarla nel suo complesso, la *statistica* corrisponde alla generale ricognizione dei fatti immediati; di quei fatti similari, che è possibile raccogliere in tutta la distesa dello spazio e del tempo. Quei fatti, raccolti che sieno, danno luogo a due specie di problemi: perchè altro è indagare quali siano le azioni reciproche degli individui, dalle quali procedono le leggi dello scambio economico; altro è sapere su che fondamento riposi *lo scambio delle forze psichiche* degl'individui, in quanto coscienza, sentimento e volere. Questa seconda sorta di problemi costituisce l'oggetto proprio ed esclusivo della *psicologia sociale.*

Ma c'è una società, così per sè, fuori degl'individui? — e d'altra banda, una parte assai notevole degli elementi onde la coscienza individuale si compone, non è frutto della società stessa? Dovrà, dunque, la *psicologia sociale* accettare come sua unica norma le leggi della *psicologia individuale;* o dovrà cercarne invece delle nuove? E volendo, ove potrà rintracciarle, se non negl'individui stessi?

L'autore si cava fuori di tutte queste difficoltà col pigliare ad interpretare il senso delle parole,

con le quali nelle opere di Herbart si trova accennata la possibilità della *psicologia sociale;* e dopo averne ritratto un costrutto, che è diverso di gran lunga dalla comune interpretazione, viene in questa conclusione: *Posta l'ipotesi che in una determinata società la forza di coesione sia giunta a tal punto di sviluppo, che gl'individui siano in grado d'influire gli uni sugli altri, in guisa che in essi si determini un principio di azione reciproca, analogo a quello donde procede l'azione reciproca degli stati psichici nella coscienza di un individuo preso singolarmente; applicando a questi fatti sociali le norme e le categorie della psicologia individuale s'avrà una scienza che può dirsi psicologia sociale* (pag. 18). Di qui si vede che l'autore non è riuscito a provar quello, che pure avrebbe dovuto provare: che, cioè, la psicologia sociale ha una ragion d'essere; e che non è riuscito nemmeno a fare intendere chiaramente, come, non essendovi in realtà che individui singoli, pure vi sia posto a due scienze, delle quali questa nuova, che egli espone, differisce dalla psicologia così detta individuale, in quanto studia nell'individuo i fatti che sono risultato dell'azione sociale, e pur rimangono sempre individuali. Così che nel corso del libro accade frequentemente che non s'intenda in che misura i termini di *coscienza sociale,* di *volontà sociale* ecc., siano adoperati in senso proprio o metaforico, e fino a che punto l'autore sia arrivato ad ottenerli per via dell'induzione, o della semplice analogia.

Nè aggiunge molta chiarezza a questa *Introduzione* la definizione che l'autore dà della *società,* in quanto forma oggetto della psicologia sociale. Egli dice che non intende discorrere di una particolar forma, o di tutte le forme storiche della società, ma della so-

cietà presa in astratto, nei suoi lineamenti generali e comuni, e più particolarmente in quanto *Stato*. La sua scienza differisce dalla *Psicologia de' popoli*, che trattano lo Steinthal ed il Lazarus, perchè questa fa indagini speciali su le singole forme della coscienza sociale nei periodi preistorici e storici, non formula in maniera generale il fondamento psicologico del convivere sociale. Rispetto all'economia ed alla politica, la psicologia sociale sta come l'*interno* allo *esterno*, perchè essa non prende a studiare le leggi del ricambio materiale dei beni, nè quelle che sono fondamento dell'arte di governo; ma delle une e delle altre indaga i motivi generali che sono riposti nelle forme della coscienza e della volontà.

Tutto questo è assai vago ed impreciso.

A dare il primo fondamento alla teoria della coscienza e della volontà sociale, l'autore comincia da un breve saggio di *fisiologia della società* (pp. 29-87); dal discorrere, cioè, *della società come organismo naturale:* in quanto essa c'è come semplice fatto, senza altro concorso d'idee morali; non per opera della libera scelta, ma per sola concomitanza di cause naturali.

La formazione della società riposa su i due principii dell'*individuazione* e della *combinazione:* conseguenza quella della superiorità dell'uomo su i rimanenti animali, ai quali manca la varietà di disposizioni e di tendenze che sono fondamento dell'individualità; conseguenza questa della individuazione stessa, perchè il principio della differenziazione fra gl'individui della specie umana porta con sè lo sforzo verso l'associazione. Nell'incontro di questi due principii ha fondamento il processo della civiltà. Dal bisogno di vincere gli ostacoli naturali ha origine il lavoro; e da questo la coordinazione degl'individui

secondo la capacità che hanno a prestarne: ma, come vivendo assieme fa mestieri che gli uomini si aiutino a vicenda, dalla combinazione risulta un miglioramento nell'individuazione stessa, fino a che l'intelligenza non piglia in mano la condotta della società. I *fondamenti naturali* dell'associazione, cioè il suolo ed il clima, predeterminano lo sviluppo dei rapporti economici, finchè la formazione dei centri dell'organismo sociale, facilitando le relazioni, non arrivi a stabilire fra gl'individui quei rapporti che riposano sul semplice *commercio intellettuale.* Mezzo diretto di questo nuovo commercio è la *lingua*; la quale comincia da una molteplicità di tipi individuali, finchè, per via del continuo concentrarsi ed aggrupparsi degl'individui in società, non si fissa in alcuni tipi più generali e più comuni. E quando, in fine, col procedere della combinazione l'individualità s'è fatta più ricca e più potente, nasce il bisogno di concentrarla in una forma stabile, che è lo *Stato* con le sue varie funzioni. Tutti questi momenti della formazione della società hanno un doppio aspetto, *fisico* l'uno e *psichico* l'altro; e nel secondo ha suo fondamento la *coscienza sociale.*

Questa coscienza è dunque funzione o risultante — l'autore non esprime così chiaramente il pensiero suo — dell'organismo sociale, la cui formazione s'è accennata innanzi. Questo organismo — che ha tal nome, perchè, come ogni altro organismo, è composto di elementi diversi che esercitano un'azione reciproca l'uno sull'altro, con leggi costanti di attrazione e repulsione in raggi determinati — sta alla coscienza sociale come il corpo sta all'anima individuale. L'organismo sociale è per molti aspetti analogo al corpo organizzato: — lo scambio economico corrisponde alla vita vegetativa, le vie al sistema

nervoso, le città centrali ed i mercati ai gangli, la capitale alla testa, il coordinamento delle attribuzioni sociali al cervelletto, le istituzioni al cervello, il danaro al sangue. Dal protoplasma, che sono gl'individui, si formano via via i tessuti speciali, le particolari associazioni cioè per borgate e per tribù, e si costituiscono poscia i centri di attrazione e di assimilazione, finchè non si fissa la totalità organica per rimanere identica a sè stessa, nella grande varietà degl'individui che la compongono; a quella stessa guisa che il corpo organizzato si conserva nella continua mutazione delle molecole onde è composto.

Argomento del *I Libro* è l'esposizione della *Teoria della coscienza sociale* (pp. 88-235).

Dato l'organismo sociale, è data in pari tempo e di fatto la possibilità della *coscienza sociale* (pp. 88-96). Questa è un risultamento naturale del processo dell'organismo sociale; perchè, come in ogni individuo è costante il sentimento della parte che egli prende alla vita sociale, la coscienza di ciascuno si colorisce d'una tinta comune. Quando i mezzi di relazione sono favorevoli, a mano a mano si forma nei diversi membri della società una certa massa di rappresentazioni comuni, la quale consiste nella somma di tutti gli stati psichici che sono il risultamento dell'azione reciproca degli individui l'uno su l'altro, e che nell'insieme ha il nome di coscienza sociale. Questa non esiste specialmente in nessun degl'individui che fanno parte della società, ma è in tutti come in tanti varii esemplari: e come ciascuno vi partecipa in varia misura, dal diverso grado di partecipazione dipende il coordinamento ideale dei membri della società e la loro varia importanza ed influenza.

Con la luce di questo concetto l'autore rischiara tutti i fatti che si riferiscono alla coscienza pubblica, in una esposizione in cui predomina il criterio dell'analogia con le funzioni della psicologia individuale, secondo i principii dell'herbartismo.

La coscienza sociale riposa sul principio della *pubblicità* (pp. 97-107), che costa di atti e di parole, ed ha la sua manifestazione immediata in tutti quei segni esterni del culto, della moda e delle forme architettoniche, in cui si fissa la *fisonomia sociale*. Ma in fondo in fondo la distinzione tra coscienza individuale e coscienza pubblica non è che illusoria (pag. 101): perchè in realtà non c'è che una sola coscienza. Ora della coscienza individuale, o privata di ciascuno, quella parte sola che v'occupa un posto eminente tocca il *limitare* (Schwelle) della púbblicità, e si mantiene in essa e vi si fissa come elemento integrale; poi che, per via di *eliminazione* (Hemmung) degl'interessi meramente individuali, le quantità residue della coscienza privata sono entrate nell'ambiente della coscienza pubblica. Dalla quale l'individuo può trovarsi fuori per due ragioni: o per quella parte puramente personale della sua coscienza — sentimenti, interessi ecc. — che non raggiunge mai il livello della pubblicità; o per la novità stessa dei suoi concetti, che non trovano posto nell'ambiente pubblico, e per pigliarvene uno hanno bisogno della lotta.

L'analogia che corre fra la coscienza pubblica e la individuale (pp. 108-111) è assai evidente. La coscienza pubblica consta di una molteplicità di determinazioni interiori, ossia di rappresentazioni, i cui esponenti di differenziazione sono gl'individui, i quali per via dell'azione reciproca si determinano a vicenda. Queste *determinazioni interiori* dispon-

gono di un ricco sistema di mezzi esterni di comunicazione; e per via dell'*affinità* o del *contrasto* si fortificano e si eliminano, e da ultimo si complicano e si fondono nella più perfetta forma dell'unità sociale che è lo Stato: e generano per via di *fusione* e di *complicazione* una gran quantità di prodotti secondarii, più ricchi di contenuto. Se non che l'organismo sociale non è così docile istrumento della coscienza pubblica, come il corpo dell'anima: donde procede che lo svolgimento delle rappresentazioni nella coscienza pubblica è assai meno celere di quello che avviene nella coscienza individuale, e non l'agguaglia mai in fatto d'intimità.

Ma la differenza fra l'una e l'altra sorta di rappresentazioni è anche *qualitativa:* perchè quelle che risultano dalla elaborazione di molti individui, si spogliano del carattere di rappresentazioni semplici e prendono quello invece di concetti od idee; che è quanto dire, nell'herbartismo, di rappresentazioni risultanti dalle rappresentazioni semplici. Il mezzo e l'espressione di questa elaborazione delle rappresentazioni è la *lingua* (pp. 112-126): la quale, nell'atto che tende ad individualizzare, finisce sempre per fissare gli stati interni dell'appercezione nella forma di concetti generali. Essa progredisce col moto della civiltà; ed è il segno plastico, al quale si riconoscono i suoi diversi stati e forme.

Determinato così il concetto della coscienza sociale, bisogna intendere come le nuove idee si generino e si propaghino (pp. 127-135). Nell'ambiente della coscienza pubblica non c'è posto per la creazione. Il *genio* non è che una *felice individualità,* la quale chiarisce e determina il sentimento generale e latente delle masse: e si pone come centro di un moto sociale, il quale, quando i mezzi esterni di

comunicazione sono atti a riceverlo, si diffonde periferìcamente in forma di onde. La somma delle idee esistenti nella coscienza pubblica rappresenta la *condizione statica* della stessa, e costituisce il fondamento stabile di quella che dicesi *educazione sociale:* ma, quando le idee nuove si manifestano, un moto di oscillazione si propaga per mezzo loro nelle masse rappresentative già esistenti, e da quel moto procede la loro irradiazione e la fusione con gli elementi che si trovano innanzi. La forma onde le idee si fissano nella coscienza pubblica è doppia: o *per fede,* il che accade più generalmente; o *per convinzione razionale,* il che accade più raramente.

L'insieme delle idee che sono fissate nell'ambiente della coscienza pubblica, si obbiettiva nella fisonomia sociale. Ma, come nella psiche individuale quelle rappresentazioni che non si associano con le altre si smarriscono, così nella coscienza pubblica le idee si perdono se non si fissano in molti individui, che per via di associazione le accettano, esprimono e confermano in comune. L'*associazione* (pp. 136-145) corrisponde al fenomeno psicologico della *fusione* (Verschmelzung). Per via dell'*associazione* le idee acquistano un coefficiente di forza, il quale risulta dal numero degl'individui, in cui risiedono. Di qui procede che l'autorità sociale non consiste nella razionalità delle idee, ma nel numero delle persone che fanno da esponenti delle idee. Dal complesso di queste, in quanto costituiscono il sostrato di una determinata forma della coscienza pubblica, risulta l'*autorità sociale,* alla quale solo in pochissimi individui si contrappone la *consapevolezza razionale.*

Le masse, o complessi di rappresentazioni, che esistono nella coscienza pubblica formano l'*appercezione sociale* (pp. 146-153), ossia il mezzo costante

onde la coscienza pubblica accoglie e valuta le idee nuove che vi si fanno strada. L'*appercezione* ha il suo fondamento negl'individui che accettano certe determinate idee, e le confermano col loro numero. Non è agevole sottrarsi così tutto ad un tratto all'azione dei principii determinati dell'ordine pubblico e della educazione pubblica, che sono appunto le masse di appercezione, perchè le nuove idee hanno bisogno di una lunga e penosa elaborazione per sostituirsi mano mano alle antiche. Questa sostituzione ha luogo per due vie: o per quella della riforma, che è la più naturale; o per quella della rivoluzione, che è la meno naturale, e i cui effetti sono meno duraturi. Nè le idee, che costituiscono le antiche masse di rappresentazioni, cessano di esistere affatto per l'introduzione delle nuove: perchè esse si conservano lungamente come forme esteriori, come *ombre* o *apparenze d'idee*, che voglia dirsi.

Del saggio che l'autore dà in seguito dello svolgimento delle idee nella società, prendendo ad esempio l'*idea religiosa,* l'*idea politica* e l'*idea economica* (pp. 154-174), non discorriamo punto, perchè questa è la parte più debole del libro.

Come nella sfera della psicologia individuale v'ha un'*associazione esterna* delle rappresentazioni, la quale riposa su l'*unione meccanica* dei prodotti psichici in ragione della *contemporaneità* e della *successione*, ed un'associazione interna, la quale risulta dalla *somiglianza* e dal *contrasto* delle rappresentazioni stesse, così v'ha anche nella sfera della psicologia sociale una doppia associazione. L'*esterna* (pp. 175-180) ha tre fondamenti: *spaziale* l'uno, e da esso dipende l'associazione sotto il rispetto geografico; *temporale* il secondo, e da esso deriva l'associazione sotto il rispetto della *successione storica; abituale* il terzo,

che è principio dei rapporti costanti fra segni e cose significate per mezzo della lingua. Dalla varia influenza di questi principii di associazione esterna derivano il *municipalismo,* il *provincialismo* e la *nazionalità:* le quali forme diverse della coscienza pubblica hanno a loro fondamento masse diverse di appercezione, e diversi segni esterni di associazione psichica.

L'*associazione interna* (pp. 181-184) è invece determinata affatto dalle relazioni di contenuto delle rappresentazioni stesse: essa è libera da qualsiasi limitazione di tempo e di spazio, e costituisce il fondamento naturale della ricerca della verità. Questa forma dell'associazione è sempre in lotta con la forma esterna: e sta a quella, che è sempre *reale,* come un *ideale* che non si realizza, nè si può mai realizzare pienamente.

La coscienza pubblica ha la sua particolare forma di *attenzione* (pp. 185-189), in quanto accoglie e fa sue le rappresentazioni che son proprie degl'individui singoli. Ogni individuo tende a farsi riconoscere, con la somma di rappresentazioni che gli è propria, in quanto coefficiente sociale. Perchè ciò avvenga, c'è bisogno del concorso di cause speciali, che son queste: il *contrasto* e l'*associazione* fra le rappresentazioni. Queste cause costituiscono un sistema di mezzi (Hilfen), per cui, a guisa di quel che avviene nella coscienza individuale, quando le idee nuove vi trovano un addentellato per fermarvisi, nella coscienza pubblica c'è la disposizione ad accogliere il tributo delle idee individuali.

Su questo sistema di mezzi o d'ausiliari dell'attenzione, riposa anche la *memoria pubblica* (pp. 190-195), che è quanto dire la *coscienza storica.* Perchè questa ci sia, non basta che i dati cronologici siano

vivi nella memoria, perchè c'è anche bisogno che gli avvenimenti abbiano lasciato nella coscienza pubblica delle *tracce reali*. Le quali tracce sono più o meno evidenti e riconoscibili: perchè quelli che noi chiamiamo fatti storici non sono che le risultanti di parecchie serie causali, delle quali altre si perpetuano, altre si complicano, altre si disperdono. L'individuo preso nella sua singolarità non sopravvive mai nella *memoria storica;* perchè egli con la morte rimane come sommerso sotto le onde che ha messe in moto con la sua attività: e dalla coscienza di questa naturale limitazione nasce appunto il desiderio dell'*immortalità*.

Il capitolo seguente, che parla della *fantasia sociale* (pp. 195-202), è debole in guisa, che non vale la pena di farne menzione.

Ma la coscienza sociale ci può essere come fatto, senza che gl'individui lo sappiano. Il saperlo costituisce l'*autocoscienza sociale* (pp. 203-213), la cui espressione è la rappresentazione del *noi* come opposta a quella dell'*io*. L'egoista non arriva fino all'*autocoscienza sociale*, perchè egli considera se stesso come distinto dalla coscienza pubblica, ed ignora come una gran parte della sua propria coscienza non è che un risultato di quella. L'individuo invece che arriva fino ad un'autocoscienza sociale piena, rimane tutto penetrato dalle idee che dominano nell'ambiente sociale; e considera l'organismo sociale, in cui vive, come il suo proprio corpo. Perchè l'individuo arrivi fino all'autocoscienza sociale, ha bisogno d'un certo grado abbastanza alto d'intelligenza, per comprendere la connessione propria dei fatti sociali, e di una certa elevazione morale per vincere l'egoismo. Questa vittoria non è però mai completa, perchè nell'egoismo ci si ricade sempre: essendo la

massa delle rappresentazioni (gl'interessi) che lo costituiscono sempre superiore a quella delle rappresentazioni che concorrono a formare l'autocoscienza sociale. Nell'autocoscienza sono molti gradi — famiglia, gente, provincia, stato; — e molte forme diverse, — autocoscienza politica e razionale, — che s'incrociano, e spesso si contrastano. Dall'autocoscienza deriva l'*autosentimento sociale,* che ha per termine d'opposizione quello che è opposto al *noi*, la rappresentazione limitativa dello *straniero*.

Nell'autocoscienza sociale entra come elemento integrale la *rappresentazione che ciascuno individuo ha degli altri individui che compongono la società* (pp. 214-225). Noi guardiamo tutti gli altri individui come forze, dalla combinazione delle quali risulta quell'insieme che dicesi società; e ne abbiamo una rappresentazione diversa — più o meno viva cioè — secondo che gl'individui stessi si sono più o meno elevati sul livello della coscienza pubblica, e più costantemente vi si mantengono. Perchè le rappresentazioni che noi abbiamo degli altri individui soggiacciono alla sorte di tutte le altre rappresentazioni; d'essere, cioè, eliminate o mantenute vive nella coscienza, secondo l'ordinario andamento dell'attività psichica; cosicchè, come nell'ambiente della nostra coscienza individuale c'è sempre un *limitare,* di qua dal quale non c'è consapevolezza, questo *limitare* (Schwelle), in quanto si riferisce alla vita pubblica, segna il confine della importanza e della influenza sociale degl'individui. L'elevarsi fino a questo limitare costituisce la rispettabilità degl'individui, il principio psicologico dell'*onore:* il quale non riposa sul merito guardato razionalmente, ma sopra un complesso di circostanze reali, le quali s'incrociano e si connettono fra loro. Tutti tendono all'onore:

e chi non ne ha, o non ne può avere per se stesso, s'associa all'onore che si fa agli altri, per prepararsi nella attenzione altrui come una specie di *mezzo mnemonico*, onde gli altri abbiano a ricordarsi di lui. Dalla distribuzione degli uomini su la scala della rispettabilità sociale ha origine l'*aristocrazia*.

Da questi dati psicologici risulta la *legittimazione dell'ordinamento sociale* (pp. 225-235). Gl'individui che entrano a far parte dell'organismo sociale sono sparsi sopra un vasto territorio, diversamente fornito di mezzi di comunicazione. Dalla loro azione reciproca risultano quegli *stati interni della vita dell'anima,* che sono il fondamento della coscienza sociale. Questa nuova consapevolezza non è un semplice riflesso della consapevolezza di ciascuno, ma è come il *campo* o l'*arena*, su la quale gl'individui contendono per pigliare una posizione eminente che desti l'attenzione altrui. Le leggi psicologiche dell'oscuramento e dell'elevazione delle rappresentazioni determinano i gradi di relativa elevazione degl'individui sul livello della coscienza sociale; donde procede che molte rappresentazioni rimangono oscurate, ossia che molti individui non raggiungono nella coscienza comune quel grado d'evidenza, per cui si è parte della consapevolezza sociale. Un principio di *servitù* è dunque elemento integrale d'ogni società: giacchè pochi possono passare quel livello che segna il confine dell'*attenzione pubblica,* e quei pochi costituiscono l'aristocrazia. Ad evitare che questa degeneri in oligarchia od in tirannia, non c'è altro mezzo se non quello d'accrescere le piccole associazioni ed i piccoli centri; e in ciò ha fondamento il principio politico delle autonomie locali, e il principio economico della concorrenza.

Nel *III Libro* (pp. 236-350) l'Autore esamina un altro lato della psiche sociale: la *volontà;* e questa parte egli intitola *Psicologia politica.*

Nell'organismo sociale il rapporto fra le idee e la volontà (pp. 236-244) è questo: che gl'individui stanno alla coscienza sociale, in quanto si estrinseca per via degli atti della comunità, come i muscoli stanno ai nervi ed al cervello nell'organismo individuale. I bisogni sono il movente immediato, e le idee sono le norme dell'azione.

Ma come si forma un volere sociale? Non è egli vero che gli uomini di natura loro sono inclinati a far ciascuno centro da sè; e come arrivano essi a coalizzarsi in un volere solo? Nello *stato di natura* ogni individuo cerca l'utilità propria, e sta a tutti gli altri individui come un atomo agli altri atomi. L'influenza di ciascuno però si espande in direzioni opposte ed in raggi determinati; e quella predomina che ha più energia e forza intrinseca. Da questa maggiore influenza deriva il predominio di alcuni pochi su la massa; la qual cosa costituisce uno stato di *violenza sociale.* Perchè questo stato cessi, bisogna che più individui s'uniscano per uno scopo comune; avendo in animo un'idea comune. Questa è l'origine naturale della *volontà collettiva,* la uniformazione dipende affatto da un bisogno istintivo dell'*equilibrio dei voleri* (pp. 245-249) senz'altro intervento d'idee etiche. Il bisogno della *condizione statica* dei voleri s'ingrandisce e si fortifica col crescere dell'antagonismo fra i diversi componenti della società, ed ha la sua massima e piena attuazione nello *Stato* (pp. 250-263).

Perchè si arrivi a quella condizione statica dei voleri, dalla quale deriva la loro coalizione, c'è bisogno di due mezzi; esteriore l'uno, che è quello

il quale riposa su i rapporti reali fra gl'individui; interiore l'altro, ed è la coscienza sociale. C'è dunque una diversa coalizione dei voleri, secondo che è più o meno grande la facilità dei rapporti fra gl'individui, e più o meno esteso l'ambiente della coscienza sociale. Quando però una società è molto sviluppata, non c'è più bisogno della diretta influenza di un individuo su l'altro, bastando la semplice rappresentazione che ciascuno ha degli altri individui, perchè da quella nasca l'impulso al volere sociale.

La *volontà sociale* ha un'intensità varia: e si può dividere in *intensità reale,* in ragione dell'energia individuale, della coerenza nelle volizioni (carattere) e delle quantità dei voleri singoli; ed in *apparente*, in ragione del numero degl'individui che noi ci rappresentiamo come esponenti numerici di un determinato volere, e dei mezzi dei quali essi dispongono. Perchè nella società questo volere apparente ha tanta efficacia quanto il volere reale, anzi ne ha spesso di più, donde procede che l'adattarsi dei più al volere di quei pochi che hanno mezzi per farsi *valere*, è una condizione inevitabile della vita sociale, dalla quale risulta la coordinazione e subordinazione degl'individui.

L'associazione dei voleri tocca l'apice nella costituzione dello *Stato*. Lo Stato, perchè sia un organismo perfetto, ha bisogno di un'assoluta libertà interna ed esterna; ed a questa condizione non può riuscire se non per via della *eliminazione* degl'interessi personali. Cosicchè il volere sociale è destinato ad esercitare una *pressione* più o meno grande sul volere dei singoli individui; e la esercita infatti in doppia maniera: in quanto gl'individui rinunziano ad una parte dei loro dritti, o in quanto lo Stato

stesso si sostituisce all'esercizio dei dritti individuali. La seconda specie di pressione, che è quella che può dirsi strettamente politica, è meno sensibile, perchè riesce ad una maggiore garenzia della libertà individuale; mentre la prima si avverte di più, perchè lede più direttamente gl' interessi degl' individui presi a parte. La coscienza però dell'alto scopo, cui lo Stato è rivolto, mitiga negl' individui il sentimento spiacevole della propria limitazione: e può menarli alla persuasione che lo Stato non ci può essere, se non in quanto molti interessi individuali rimangono eliminati, e solo le quantità residue dei voleri individuali, che si sommano nella coscienza pubblica, riescono a prevalere, con la esclusione di tutte quelle volizioni che non possono entrare a far parte della volontà collettiva.

Come dai voleri singoli, per via d'eliminazione e di combinazione, nascono i voleri collettivi, anche questi dal canto loro venendo in collisione hanno bisogno di nuove eliminazioni; finchè non si generino quei voleri più generali e più complessivi che predominano costantemente sul livello della coscienza pubblica. Questi voleri si dicono *norme*, in quanto i voleri individuali vi si adattano, ed hanno la loro espressione nelle leggi (pp. 264-273), le quali sono il *volere universale reso obbligatorio*. Si dicono *naturali,* se nate da accordo implicito; *positive,* se da una intesa esplicita: ma nell'uno e nell'altro caso nascono dal popolo, sebbene la maniera del nascere non possa mai esser quella di una intelligenza generale ottenuta per via di una convenzione fra tutti i membri della società.

Il modo onde gl' individui partecipano al volere sociale, è diverso nei diversi stadi della società. Le donne, i fanciulli, i vecchi, gl' infermi, o gl' impo-

tenti per qualsiasi altra ragione naturale, rimangono sempre esclusi dal parteciparvi. A mano a mano che il volere di un individuo si eleva e si mantiene sul livello della coscienza pubblica, esso diventa norma per gli altri. Se è un solo l'individuo che arriva a far prevalere il suo volere su quello degli altri, s'ha il *principato;* se son parecchi invece i voleri che si conservano attivi dopo la eliminazione che è risultato del convivere sociale, si ha l'*aristocrazia.* Ove infine la totalità degl'individui riesce a prevalere, si ha la democrazia, la quale non è mai perfetta, perchè lascia sempre luogo al prevalere di alcune volontà che si conservano più efficaci sul livello della coscienza pubblica, e per via dell'aggrupparsi e dell'eliminarsi a vicenda ripigliano la tendenza centripeta, che è fondamento della monarchia. Il predominio esclusivo di una di queste tendenze conduce sempre alla tirannia: per la qual cosa quella sola forma di governo può dirsi perfetta, la quale riposa sopra un compromesso stabile fra queste tre tendenze.

Il volere sociale non è sempre lo stesso. Il suo cambiamento costituisce il *progresso nella vita pubblica* (pp. 274-278). La prima causa del cambiamento è affatto naturale. Con lo sparire d'una generazione, uomini nuovi vengono su la scena pubblica per pigliarvi parte. L'*educazione* e le *leggi* tendono a costituire una continuità di fatto in mezzo al cambiare delle generazioni; ma nè l'una nè le altre possono far sì che la condizione statica dei voleri non muti: così che l'educazione e le leggi devono cambiarsi con l'andar del tempo. Ora, ad ovviare che il cangiamento degeneri in rivoluzione, bisogna trovar modo che le persone destinate a rappresentare la coscienza sociale mutino col mutare del sostrato or-

ganico della società. Questo è il fondamento razionale del sistema rappresentativo, sul quale riposa il vero progresso dello Stato.

Ma non basta. Le leggi che governano l'associazione umana sotto il riguardo economico, sono una naturale conseguenza dei bisogni umani, e non fa mestieri che alcuno le faccia quali esse sono e si sforzi di tenerle in vigore. Non così le leggi che regolano l'associazione politica. Queste hanno bisogno di chi le esegua e le interpreti, e la esecuzione ed interpretazione loro esige un organo stabile e speciale. Quest'organo speciale è il *Governo,* braccio ed occhio della legge (pp. 279-288). Dalla concentrazione però delle forze in mano a pochi può procedere l'abuso della forza stessa; onde è mestieri di circondare il Governo di quelle guarentigie che lo tengano chiuso in certi confini. Nessuno però dei sistemi finora escogitati, per circondare d'una guarentigia stabile l'autorità del Governo, si può dire sia riuscito a risolvere pienamente il problema. Perchè il Governo, in quanto ordinamento gerarchico, ha da avere la sua propria coscienza distinta da quella della società, cui può e non può in alcuni casi corrispondere. Quando la coscienza del Governo non corrisponde a quella della società, presa nel suo complesso, lo Stato entra in *condizione patologica.* Come in generale le malattie dell'anima derivano dalla sostituzione di un *io artificiale* all'*io storico* dell'individuo; così l'*io governo,* distinto ed opposto all'*io società,* è il principio dell'alterazione patologica dello Stato. A questa malattia sempre rinascente nell'organismo dello Stato non c'è altro rimedio da opporre, se non quello della sana educazione del popolo.

Le forme dominanti della coscienza individuale

sono la *condizione statica delle rappresentazioni*, e la *eccitabilità delle masse rappresentative.* Nella prima, mercè la costanza delle masse appercipienti, predomina la tranquillità; la quale consiste nelle obbiettività del conoscere, e nel dominio dell'individuo sopra di se stesso (il carattere). Queste due forme si trovano anche nello Stato. Alla eccitabilità corrisponde lo *stato di natura*, nel quale non v'è posto per quell'equilibrio costante dei voleri, da cui procedono le leggi. Per contrario, nello stato sociale già costituito, l'equilibrio dei voleri, ottenuto per via dell'eliminazione degl'interessi personali, costituisce l'orizzonte comune della coscienza sociale, al quale gl'individui s'elevano per primeggiare. Se ad un solo individuo riesce d'ottenere il predominio su tutti gli altri, lo Stato corrisponde a quella condizione dell'animo che dicesi *passione:* perchè, come in questa la coscienza individuale rimane sopraffatta da una sola massa rappresentativa, che non lascia libero il posto alla ragione, la quale risulta appunto dalla libera circolazione di tutte le rappresentazioni; così nella società retta a monarchia assoluta, il predominio d'un solo individuo impedisce il naturale attrito degli elementi che sono riposti nella coscienza pubblica. Invece lo *Stato retto dalla legge* rassomiglia alla condizione statica dell'anima ragionante, in cui tutte le forme della vita interiore circolano, si collidono e si compongono liberamente.

Ora lo Stato razionale non è più una semplice risultante delle forze istintive dell'associazione. A formarlo e mantenerlo in piedi contribuiscono le *idee etiche:* e di queste l'autore passa a discorrere (pp. 200-350), attenendosi ai principii generali dell'etica herbartiana. La prima idea etica che esercita la sua influenza su la società, è quella della *perfezione*

(pp. 300-308). Ogni uomo è in grado di paragonare l'energia del proprio volere con quella del volere altrui, e si trova quindi, per naturale condizione di cose, spinto ad accrescere la propria. Perchè, avendo l'uomo una individualità più ricca e più complessa di quella di ogni altro animale, la varietà stessa dei voleri individuali è incentivo alla vicendevole imitazione, ed è fondamento del progresso per via dell'associazione. La legge costante dell'attuazione dell'idea etica della perfezione è quella della *conservazione dell'ottimo nella lotta per l'esistenza*, per mezzo della *selezione naturale*. Da questa tendenza ha origine l'impronta etica dell'organismo sociale, come *sistema della coltura*.

La tendenza alla perfezione non può fare però che tutte le cagioni di contestazione fra gl'individui rimangano eliminate. Se non che la contestazione ripugna, e dalla ripugnanza nasce il bisogno di dirimerla. Quello che dirime le contestazioni è l'idea del *dritto* (pp. 309-320), la quale nasce dapprima come condizione di fatto, in quanto all'individuo non è lecito d'invadere la sfera della libertà altrui. A mano a mano si va poi confermando per mezzo dell'apparato sociale delle istituzioni giuridiche: finchè alla condizione di fatto non subentra la persuasione che la contestazione, perchè ripugna al sentimento etico, deve essere onninamente evitata. Per via di questa persuasione si costituisce il *sentimento legale della conservazione*. Quando ogni individuo s'astiene da tutte le contestazioni, meno da quelle che non risvegliano alcuna ripugnanza etica, e lascia a tutti gli altri il godimento del loro stato presente, la *base giuridica* della società è data di fatto. Il consentire agli altri l'esercizio pieno dei loro dritti su tutte quelle cose, su le quali noi non ne esercitiamo

alcuno, legittima l'occupazione e la converte in dritto di disporre, ossia in *proprietà*. Il processo dell'idea del dritto nella società corre per diversi gradi, i cui estremi sono l'accettazione di una *condizione di fatto* in principio, la *sanzione positiva* in fine. Ma l'esserci questa sanzione non toglie, che nella società retta dal sentimento giuridico i diversi dritti non entrino in collisione; e che spesso l'idea del dritto non sia altro se non una maschera destinata a nascondere l'assoluta assenza d'ogni convinzione morale.

L'idea del dritto è dunque insufficiente a mantenere l'ordine morale della società. Il dritto può essere violato; e quando la violazione è fatta *per dolum,* essa risveglia una ripugnanza che ha il suo correlativo pratico nella esigenza della *riparazione*. Da questa esigenza nasce l'idea etica della *retribuzione* (pp. 321-330); la quale ha un doppio aspetto, secondo che è diretta a colpire il male col male, od a compensare il bene col bene.

Ma come si farà a retribuire il male col male, senza ledere la sfera del dritto altrui; ossia, senza commettere un'ingiustizia? Non c'è anche l'idea della *benevoglienza,* che contraddice all'esigenza della *pena?* Ora perchè la società abbia il dritto di punire, bisogna che questo dritto le sia preventivamente riconosciuto da tutti, e che tutti siano d'accordo nell'ammettere, che il motivo della retribuzione mitiga la ripugnanza morale che risveglia in noi l'offesa fatta per via della pena ai principii del dritto e della benevoglienza. Cosicchè, come il dritto ha da essere impreteribilmente tutelato, ed è parte della tutela di esso l'impedire che altri lo violi nell'avvenire, l'idea della retribuzione diventa, mediante la sanzione penale, una minaccia pei futuri violatori del dritto: e in quanto essa sola determina la misura

della pena, impedisce anche che questa degeneri in una nuova violazione del dritto. Se non che, come la coscienza pubblica raramente arriva fino all'idea della retribuzione, così avviene che la pena si consideri generalmente più come tutela del dritto, che come attuazione dell'idea del compenso: donde procede che le leggi penali spesso degenerano in *leggi di terrore*.

Anche sotto un altro aspetto l'idea della retribuzione è un correttivo di quella del dritto. I dritti di ciascuno sono il risultato delle concessioni di tutti a ciascuno: rassomigliano quindi ad un *benefizio,* e per ciò esigono una retribuzione. Questa non può consistere in altro che in una concessione fatta a ciascuno, perchè possa sviluppare liberamente l'attività sua, per ottenere in giusta proporzione una determinata somma di dritti e di beni. Quando questa esigenza è posta dagli *aventi nessun dritto,* ossia dai *proletari,* i quali si propongono di rovinare i dritti esistenti per ottenerne essi dei nuovi, l'idea del dritto si fa più potente nella coscienza pubblica; per cui, quando si vuole ottenere di viva forza delle concessioni, la società che ha innanzi tutto il bisogno di conservarsi, per naturale reazione tende alla tutela dei *dritti storici,* anche quando essi siano contrarii all'idea della retribuzione.

Assai più gravi sono le esigenze che pone alla società l'idea della *benevoglienza* (pp. 331-341). Essa pretende non solo che tutti i dritti siano rispettati, ma che tutti i voleri siano soddisfatti. Ove le sue esigenze livellatrici venissero adempite affatto, la società sarebbe distrutta. La società è organismo, ossia compromesso stabile fra gli elementi che la compongono, i quali pur debbono conservare nella composizione la loro indipendenza. Per contrario

l' idea della benevoglienza tende a rimuovere ogni differenza fra l' *io* e il *tu,* per farne tutta una cosa nella rappresentazione del *noi;* a convertire cioè la *società* in *comunità.*

L'autore però, dopo aver mostrato a quali false conseguenze meni l'esagerazione della benevoglienza, finisce per non assegnare in che misura essa possa e debba esercitare la sua influenza su la società umana, senza alterarne le condizioni statiche.

Nell'ultimo capitolo l'autore discorre della *società come d'un tutto organico animato da una coscienza razionale perfetta* (die beseelte Gesellschaft, pp. 342-350). Questo concetto della società corrisponde a quella idea etica, cui Herbart dà il nome di *libertà interiore,* nella sfera della morale individuale.

La società, come s'è visto innanzi, è dapprima un'opera della natura, un semplice fatto. Essa risulta dall'equilibrio dei voleri, al quale gl'individui arrivano per via dell'azione spontanea dell'associazione. A mano mano però che le *masse appercipienti* si costituiscono, la coscienza sociale si forma e si conferma: e da essa ha origine ogni *virtù politica.* Ora perchè la società potesse raggiungere quello stato di libertà interna che è il massimo grado di perfezione dell'individuo, farebbe mestieri che nella coscienza sociale ci fosse una piena equazione fra la convinzione etica comune a tutti, e la volontà di ciascuno: cioè, che la somma dei voleri sociali corrispondesse pienamente alla somma delle idee raccolte e condensate nell'ambiente della coscienza comune. Se una simile condizione si potesse raggiungere, la società si direbbe *animata;* essa cioè non sarebbe sotto nessun aspetto e per nessuna delle sue parti l'effetto del caso o del fato, ma tutto un prodotto della *libertà interna:* nel suo insieme sarebbe

come una sola coscienza morale. Questo concetto è però un semplice *ideale,* cui la società reale s'approssima più o meno, senza raggiungerlo mai; e nel grado di approssimazione è riposta la maggiore o minore perfezione della società stessa.

Dalla imperfezione della società umana ha origine la formazione di un altro ideale più perfetto: e questo è il fondamento della *religione* (pp. 351-366).

La coscienza individuale non può trasfondersi tutta nella coscienza sociale, nè l'*io* può mai tramutarsi affatto in *noi:* cosicchè la società apparisce piuttosto come limite che come termine dell'attività umana. La società in cui ora viviamo, quella in cui vivono in altri luoghi i contemporanei nostri, o quella in cui sono vissuti gli uomini di altri tempi, non è che una parte minima dell'universo: è limitata ed imperfetta, ed ha sempre in se stessa un principio di servitù e d'infelicità. La coscienza della limitazione spinge al desiderio di una società più perfetta e più ideale, il cui territorio è l'universo, il cui centro è Dio. A questo mondo ideale pur bisogna che corrisponda qualcosa di reale in questo mondo nostro: e di qui procede l'associarsi nella credenza dell'ideale fantastico, ossia il culto, la gerarchia e la Chiesa.

I deboli sono attirati più dei forti in questa associazione, perchè essa ha origine dalla coscienza della limitazione umana; sicchè a misura che nell'uomo diminuisce la coscienza della propria limitazione, diminuisce la forza di quell'associazione che dicesi Chiesa: ma la sua influenza non finirà mai affatto, perchè non potrà mai formarsi nell'uomo la coscienza piena dell'assoluta indipendenza da ogni limitazione naturale. La sua base naturale è l'*autorità,* la quale deriva dalla fede comune in qualcosa di non *raziocinabile;* e che non può mai venir meno assoluta-

mente, perchè è impossibile che tutti gli uomini si elevino alla coscienza razionale.

L'autore discorre in ultimo brevemente della opposizione fra Chiesa e Stato, ed esprime il desiderio che la Chiesa finisca per risolversi nelle libere comunità religiose.

Dal sunto che abbiamo fatto del libro del Lindner, i lettori potranno vedere da se stessi, se noi, nel giudicarlo fin dal principio di questa rassegna come poco rispondente al fine che l'autore s'è proposto, abbiamo dato nel segno. Nell'insieme, il libro non è che una esposizione dei punti principali della dottrina dello Stato, sotto l'aspetto psicologico: ma non riesce a stabilire i principii della psicologia sociale, come parte della psicologia generale, o come fondamento delle dottrine positive dell'economia, della legislazione e del diritto pubblico.

Per imperfetto che sia questo tentativo, esso è nondimeno però degno di molta lode. Se fra i cultori delle scienze filosofiche ve n'ha uno che voglia o possa mettersi a ricercare i principii generali della psicologia sociale, quest'uno troverà nel libro del Lindner una gran copia di cose buone da raccogliere. Ma vi troverà anche un avvertimento a non darsi la fretta di scrivere un manuale di *Psicologia sociale;* perchè la somma delle idee che una così fatta disciplina dovrebbe esporre, non è ancora così bene sceverata e dichiarata, che si possa fin d'ora chiuderla nei confini di una vera e propria scienza.

II.

L' « Introduzione alla Filosofia della storia » di Augusto Vera [1].

Filosofia e storia — due concetti, che per lungo tempo hanno avuto il loro svolgimento storico l'uno indipendentemente dall'altro — vengono ora da una facile scienza, senza troppa pena e fatica, messi in un'apparente connessione, e trasformati non di rado in una fantasima, che incombe su tutti i problemi del sapere storico e filosofico. L'invenzione non è del tutto nuova. È già qualche tempo che codesta mostruosa congiunzione è venuta a luce; e, nonostante le varie confutazioni che ne furono fatte in nome della scienza e della coscienza morale, continua, col suo prestigio, a confonder le idee.

Ciò che abbia da guadagnar la scienza da codesta filosofia della storia, dapprima introdotta con molta discrezione e poi elevata sino a costituire una dommatica del nostro secolo, a molti è restato oscuro; e, in verità, non è facile orientarsi in questo campo. Ad ogni modo, una cosa è indubitabile: che non può aversi alcun progresso scientifico dove manca

---

(1) *Introduzione alla Filosofia della storia*, Lezioni di Augusto Vera, raccolte e pubblicate con l'approvazione dell'autore da Raffaele Mariano, Firenze, Lemonnier, 1869. La recensione del Labriola fu pubblicata in tedesco nella *Zeitschrift für exacte Philosophie im Sinne des neuern philosophischen Realismus*, di Allihn e Ziller (organo degli herbartiani), vol. X, Lipsia, 1872, pp. 79-86, ed è recata qui in italiano [Ed.].

la prima e irrecusabile condizione di ogni metodo scientifico: — la chiarezza del problema, e la ferma delimitazione dei concetti, che son da elaborare ed applicare.

È diventato un saldo pregiudizio il rappresentarsi la storia come un insieme, anche dove le vicende che si considerano degli sforzi e delle azioni umane, non lo richiedono di necessità; e il solito *deus ex machina* è abbastanza spesso — noi non sappiamo se a diletto o a noia degli spettatori — fatto calar giù dalle nuvole. A chi ancora pensa che bisogni lasciar correre, e a chi vuole comodamente consolarsi col *de gustibus non est disputandum*, bisogna ricordare che si tratta di cosa grandemente pericolosa e che spesso minaccia di turbare la buona coscienza dell'umanità, e al posto dei problemi etici e religiosi risoluti, o da risolvere, minaccia di porre l'eracliteo πάντα ῥεῖ: sostituzione che non ha alcun effetto benefico.

Non senza ragione abbiamo premesso al nostro giudizio sul libro annunziato queste considerazioni: risulterà da quanto segue, che con ciò è stato insieme pronunziato il giudizio intorno al libro.

L'opera non è certo indegna di esame, se si consideri la fama, meritata o immeritata che sia, dell'autore, per la cui divulgazione in Germania un professore tedesco si è data la pena di scrivere un libro [1]. L'autore, che tanto ha fatto per l'intelligenza

(1) *Hegels Naturphilosophie und die Bearbeitung derselben durch den italienischen Philosophen A. Vera*, von KARL ROSENKRANZ, Berlino, 1868. Io voglio qui osservare di passaggio che mi sono sombrate molto strane le seguenti affermazioni: « È uno spettacolo interessante osservare come il tedesco di Hegel sia rinato nella lingua italiana. Mamiani, De Sanctis, Del Zio, Trani (!), Vincenzio (!) Luca, Spaventa, Rafaele Mariano o tanti altri hanno espresso i pensieri hegeliani con una giustezza ed una faci-

dell'Hegel e fin qui si è acquistato nome come comentatore e traduttore, ha con questo libro tentato per la prima volta una sua libera trattazione di una parte della filosofia hegeliana (1).

Vogliamo dirlo con una sola parola: questo lavoro non accrescerà la reputazione dell'autore, e se egli avesse contato su ciò, non sarebbe stato molto felice (2). Noi non vogliamo disputare in particolare con l'autore circa il suo punto di vista speculativo: che egli fosse un rigido hegeliano ortodosso, sapevamo da un pezzo; e non vogliamo esaminare l'importanza di quel punto di vista filosofico nei suoi motivi gnoseologici e nel suo valore logico. Si può essere così preso, in buona fede, da pregiudizii speculativi che la critica non può farci nulla; e noi concediamo volentieri alle teste ostinate il privilegio di rifiutare ogni tentativo d'istruzione. Ma, quando poi vediamo che qualcuno s'immagina che si possano prendere i fatti del sapere storico, alla cui ricerca ed elaborazione critica tante discipline lavorano, e con un paio

---

lità che in Germania dieci anni fa sarebbe stata tenuta impossibile » (p. 8). Questo spettacolo interessante, per quanto io ne so, non ha trovato finora spettatori. In ogni caso, è ingiusto fare il prof. Vera quasi il centro di un preteso movimento filosofico, e trasformare in un hegeliano il Mamiani, la cui fama di poeta e di scrittore non si fonda su cognizione o stima ch'egli abbia del pensiero tedesco. Non si ha inoltre alcun diritto di porre il prof. Spaventa, che possiede schietto senso scientifico ed ha scritto molte cose notevoli, sulla stessa linea con Del Zio, De Luca e Mariano, gente che non ha alcuna cittadinanza nel mondo della scienza. Il De Sanctis, finalmente, è stato sempre un critico e non già un filosofo; ed il prof. Tari (che qui è chiamato *Trani*) non vuole esser detto hegeliano. *Quot verba, tot errores.*

(1) L'opera del Vera è stata pubblicata col suo permesso dal suo scolaro Mariano, che vi ha aggiunto una prefazione zeppa di adulazioni verso l'autore.

(2) Il critico del *Centralblatt*, 1870, n. 15, si fa troppo abbagliare dalla fama del nostro autore, e perciò mette sul conto di noi popoli latini tutto il retoricume e la superficialità del libro.

di parole magiche gettarli nel vortice dell' idealismo assoluto, e che si possa inoltre passar sopra orgogliosamente a tutte le quistioni della linguistica e della mitologia, della storia del dritto e della statistica, dell'etica storica e comparata, noi pensiamo che un tal procedere confina con la temerità; ovvero dobbiamo astenerci da ogni dritto di pronunziare un giudizio sulla coscienziosità dell'autore.

Io dovrei propriamente risparmiarmi la pena di esaminare il libro per minuto, giacchè in esso non si manifesta assolutamente nessuno sforzo serio e scientifico di penetrare nelle difficoltà della scienza storica. Con ripetizioni fastidiose, ricorre dall' un capo all'altro il notissimo ritornello: « L'idea è tutto e tutto è l'idea », e si rinunzia ad ogni esigenza circa là giustificazione di questo punto di vista filosofico quando si vede come l'autore, che vuol prendere a difendere (p. 1) la sua scienza contro gli scettici (quali?), sa spacciarsi molto facilmente della quistione sulla possibilità della filosofia della storia con l'osservazione: che, non potendo niente dipendere dal caso, e lo spirito avendo le sue leggi, deve averle anche la storia (pp. 1-3). Egli va anche un poco più oltre e sa, in modo molto edificante, spingersi sino all'asserzione, che la scienza cominci con un atto di fede, con un postulato (p. 3). Più oltre dice: « È necessità credere alla possibilità della cognizione e della cognizione dei principii delle cose. Questa fede per altro trova la sua radice nell' intelligenza stessa. Perchè intendere vuol dire conoscere, e la cognizione è la vita stessa dell' intelligenza; onde questa a quella s' indirizza come al suo obbietto proprio e naturale » (!) (pp. 3-4).

Si potrebbe qui facilmente notare quella *philosophia pigrorum*, di cui il degno Kant parla in qualche

luogo, e chiudere tranquillamente il libro senza leggere più oltre. Io debbo tuttavia confessare schiettamente che ho avuto la pazienza di leggere l'intero libro, per vedere ciò che l'autore dice su due punti che mi sembrano specialmente importanti: il concetto della storia, e il concetto del progresso; e non voglio ora privare di alcune piacevoli comunicazioni i lettori di questa rivista, nelle mani dei quali il libro di cui si parla forse non è capitato, ma che pur debbono aver appreso qualcosa della gloria del prof. Vera per mezzo del panegirico del Rosenkranz [1].

Secondo l'opinione dell'autore, l'oggetto della filosofia della storia non si può esattamente determinare, come del resto l'oggetto di ogni scienza (p. 13); il che non gl'impedisce di dire che « la filosofia della storia è la filosofia applicata alla storia », e che « lo spirito filosofico storico, mirando ai principii della storia (dove?), determina i principii che fanno intendere e che fanno la storia » (*sic!*) (p. 14). La storia come perfetto organismo ha le sue variazioni e trasformazioni (p. 33); il che s'intende quando si vede con quale noiosa verbosità l'autore cerca di determinare i suoi elementi. Il primo elemento è la logica (p. 87 e seg.) — bene inteso, quella assoluta, — perchè, se non fosse così, non si potrebbe comprendere p. es. che le razze siano diverse, essendo solo nella logica la diversità in quanto necessaria (p. 80). Il secondo elemento è la natura (p. 98), l'illusione dello spirito, che nel tempo stesso non è illusione (p. 91 e seg.). Lo stupefacente è, che lo spirito sia « il terzo elemento della storia » (p. 95); la quale

(1) Op. cit., p. 5: « Vera è il più rigoroso sistematico che Hegel abbia mai avuto; egli segue Hegel con devozione, passo per passo ».

opinione vuota ed anche grottesca è esposta col dire che lo spirito lavora come un artista nella natura (p. 95 e seg.). La storia è, s'intende da sè, un sistema, come parte d'un sistema universale, quale che si sia d'altronde il posto ch'essa ritiene (*sic*) (p. 101); essa non è soltanto sistematica, ma anche concreta! (p. 102). Così l'autore si apre la via alla dimostrazione che la storia formi un'unità, e che i così detti diversi mondi storici trapassino l'uno nell'altro; in modo che si prescinde da tutte le difficoltà di fatto, sotto il pretesto che i fatti storici sono fondati nell'idea della storia. Che il metodo della storia debba essere il dialettico, vien provato altrettanto logicamente per mezzo del concetto della storia, la quale come movimento e svolgimento è per sè stessa dialettica (pp. 118-125); spiegazione, da cui si desume il profondo filosofema che la diversità delle nazioni ha il suo fondamento nella logica, secondo cui l'*uno* porta seco il *molti* (p. 121).

Io voglio ora mostrare ciò che l'autore dice intorno al progresso. « La storia [qui naturalmente per facilitarsi il compito viene personificata] tende ed aspira a realizzare la sua propria idea [e con che pensa ora la storia?]. Quest'aspirazione genera il moto della storia. Movendosi la storia in vista di un certo punto di perfezione assoluta [la storia non è punto modesta!], aggiunge sempre nuovi e replicati sforzi e va così senza posa sviluppando nuovi principii, nuovi interessi, nuovi bisogni, nuovi pensieri » (p. 211). Più oltre l'autore domanda donde e a che si muova la storia e quale sia il *contenuto di questo movimento* (!): e con queste domande egli crede di aver formulato il problema del progresso. Io credo che quando uno è così addentro nelle intenzioni della storia, non può coscienziosamente porre

il problema del progresso: egli possiede diggià ciò, che crede di cercare. Ad ogni modo, l'autore, che non è della mia stessa opinione, discute a lungo e con ogni comodo la quistione. La fede nel progresso è per l'autore un fatto indiscutibile (non certo per il pessimista v. Hartmann, e per altri non pessimisti!); ma è una fede che spesse volte mette il filosofo per varie ragioni in imbarazzo, e specialmente perchè egli deve riunire l'essere immobile con l'essere moventesi (pp. 211-213). L'autore, che promette di essere molto cauto in tale quistione (p. 212), non è giunto mai ad una chiara definizione del progresso, e in nessun modo vi è pervenuto per mezzo delle sue ricerche diffuse insieme e superficiali intorno al movimento ed al fine in senso astratto metafisico, ed intorno alla moralità, alla felicità e via dicendo (p. 212 e seg.). Noi apprendiamo infatti che il progresso è limitato e relativo (pp. 237-243), e che due fattori di esso, l'individuo e la nazione, debbono trapassare nel terzo, l'umanità (p. 249); inoltre, che esso consiste propriamente nello spirito e nell'idea (*sic*) (pp. 252-260). Ma la sola cosa, che alla fine sappiamo, si riduce a ciò, che la scienza forma la sostanza del progresso (pp. 261-273). Quando i così detti gradi dello spirito sono stati l'un dopo l'altro superati come imperfetti, è ben naturale che la scienza resti l'unica sostanza del mondo!

Aggiungerò ancora alcuni tratti curiosi che ho trovati qua e là. Pag. 383: « L'idea era prima di Adamo ed Eva, ed è quella che ha generato Adamo ed Eva ». Pag. 11: « Il Cristo incarnandosi scese nella storia non per un popolo ma per tutti i popoli, e quindi fece sorgere nella coscienza individuale il pensiero dell'umanità ». A pag. 29, contro l'opinione di Montesquieu, che la virtù sia il

fondamento dello Stato, si osserva: « Di qual virtù si parla? forse della virtù guerriera, ovvero della temperanza e della moralità? » (È la moralità una virtù speciale?). Pag. 24: « Il pensiero non è poi vuoto come si crede... è la forma e la materia di ogni cosa » (che cosa significa materia?). Pag. 8: « Lo storico non è imparziale in un senso razionale che essendo parziale, perchè egli deve essere parziale fino ad un certo punto, se vuole essere uno storico ».

Se Hegel, come il Rosenkranz opina nel libro citato, sia stato reso più intelligibile dai lavori del Vera [1], vedrà facilmente chiunque ha un po' di senso per la connessione logica dei pensieri.

Io credo di aver recato prove sufficienti perchè il mio giudizio non appaia ingiusto, nè ingiustificata la mia ripugnanza contro codesta filosofia della storia, che ora è di moda.

---

(1) Op. cit., p. 9: « A chi ancora volesse lamentarsi di non poter capire Hegel in lingua tedesca, gli si può ormai raccomandare la traduzione del Vera. Questa egli deve capirla, e la capisce, se ha la necessaria intelligenza per le cose filosofiche ».

III.

La « Fantasia come principio fondamentale del processo cosmico » di J. Frohschammer [1].

Il titolo parla chiaro.

Qui difatti non si tratta di prendere ad esame la fantasia, in quanto facoltà, potenza, grado o forma dello spirito che dir si voglia: ma sì di elevarla a principio di spiegazione del processo universale delle cose; di assumerla, insomma, a primo e principale obbietto della filosofia, se sotto cotal nome s'intende il sistema delle conoscenze per rispetto all'ordinamento ed alla genesi del cosmo.

Ma in questa chiarezza del titolo non è tutto l'intendimento dell'autore. Perchè la fantasia, sebbene intesa così, non è poi a mente sua il primo principio e l'ultimo termine del conoscibile; non l'unità primigenia ed universale nel cui svolgimento, come dicesi organico, la ricerca filosofica debba riporre ogni sua opera ed ogni suo appagamento. Chè anzi per l'opposto in tutto il libro campeggia l'idea che a questa prima ricerca debba tener dietro un'altra, di carattere più peculiarmente metafisico; diretta, cioè, a mettere in armonia il principio cosmologico,

(1) *Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses* von J. Frohschammer, München, Ackermann, 1877. — La recensione del L. fu inserita nel *Giornale napoletano di filosofia e lettere*, vol. V, 1877, pp. 150-154 [Ed.].

che qui si viene spiegando, col concetto di Dio, in quanto potenza, intelligenza e volontà. Il *monismo* professato dall'autore è dunque di carattere *relativo;* consistendo per l'appunto nel tentativo di ridurre ad un principio unico di spiegazione tutti i fatti d'ordine antropologico e cosmologico, senza che per ciò si voglia anticipatamente pregiudicare tutto quello che alla coscienza si appresenta come trascendente, e che per la sua stessa trascendenza può contenere in sè una più intima ed una più riposta significazione.

Guardata la cosa per le generali, non si può certo muovere appunto all'autore perchè ei siasi posto in così fatto punto di vista. Di tentativi fatti per dare ordine sistematico alle diverse conoscenze per via di un concetto assunto in forma di principio universale, se ne conta oramai parecchi; e la natura stessa di cotesta esigenza speculativa, che non ha fondamento certo e definito nell'esperienza, porta con sè che le modalità e le combinazioni sistematiche cui può dar luogo siano svariate assai. Nè può dirsi che sia cosa affatto contradittoria ed infondata la distinzione adottata dall'autore fra il principio assunto a spiegare la genesi del mondo, e quello di Dio o dell'Assoluto che voglia dirsi; potendo quest'ultimo, nel suo proprio e peculiare significato, ritenersi come non affatto equivalente alla somma dei dati empirici della natura e dello spirito. Se non che, però, a veder come l'autore confronti assai di soventi il suo sistema con quelli di Hegel e di Schopenhauer, di Spinoza e di Fichte, che furono *monisti* tutti d'un pezzo, e tennero per ciò appunto l'*idea* od il *volere,* l'*infinita sostanza* o l'*io,* per affatto identici con l'Assoluto, non s'intende se egli siasi messo per una via che spunti, e se del suo monismo relativo s'abbia egli stesso un'idea ben chiara e definita.

Per chi non lo ricordasse, o per chi non lo sapesse a dirittura, va qui detto che il Frohschammer tiene da parecchi anni un posto considerevole fra quei cattolici di Germania, che con le opere e con gli scritti si son fatti propugnatori del principio della libera ricerca. Nato ad Ilkofen nel 1821, fece i suoi studi nel ginnasio di Ratisbona e poi più tardi nell'università di Monaco. Prete e poi più tardi parroco, tenne per molti anni l'ufficio di predicatore in quella stessa università, nella quale fu dapprima professore nella facoltà teologica e poi da ultimo nella filosofica. Nei suoi svariati scritti di argomento dommatico, storico e filosofico ei fu sempre sostenitore ardito delle ragioni della scienza contro le pretese della teologia chiesastica, e in pari tempo dei dritti della fede contro l'incredulità sistematica. Chiamato nel 1862 a ritrattarsi, si negò; e più tardi alla condanna dei libri tenne dietro la sospensione *a divinis*. Le persecuzioni e la pubblicazione d'una rivista polemica e filosofica gli dettero credito e considerazione tra i cattolici di Germania. E della portata della influenza del Frohschammer si può trarre argomento anche da questo, che cioè il *Sillabo* fa particolare menzione delle dottrine sue.

Nel libro che qui si annunzia non v'ha la più piccola traccia di coteste lotte e persecuzioni: e non l'ombra nemmeno del rancore, non la più piccola allusione. L'assunto, insomma, lo svolgimento e le prove del sistema, stanno nei termini se si vuol larghi, ma pure accettati ed accettabili della ricerca filosofica; e di questo tentativo si può tener conto in qualche maniera analogo a quello che si deve fare dell'Hartmann, filosofo per qualità d'ingegno certo di gran lunga superiore al Frohschammer, ma che con l'ipotesi sua dell'*inconscio* non ha fatto ad ogni modo progredire la ricerca scientifica.

Non siamo qui certamente nel campo dei principii dimostrati o dimostrabili coi rigorosi canoni della scienza, ma in quello invece delle ipotesi più o meno felici od ingegnose, il che è quanto dire di maggiore o minore esplicazione ed applicazione formale. Perchè rigettare così alla prima la fantasia, che, ammessa come principio plastico ed organizzatore dell'universo, può rendere i medesimi servigi dell'*inconscio?* Già lo Schelling nei suoi perpetui travagli intellettuali, diretti a ritrovar quello che parevagli, ora prima idea, ora primo fatto, ora primo germe, ora primo accidente delle universe cose, dette più volte di cozzo nella fantasia, per non dire che se ne servì quasi sempre senza avvedersene. Ma *non omnes possumus omnia!* Schelling fu un genio, e, pur pensando il falso, ne dette idea agli altri in opere piene d'ingegno e di vita. Il Frohschammer, non che un genio, non è nemmeno un pensatore di gran lena intellettuale; e perciò l'opera che ci presenta, tenuto conto delle condizioni attuali della scienza e del carattere un po' tardivo dell'indirizzo presovi a seguire, non può a meno di produrre sull'animo d'un lettore di gusto un sentimento assai vivo di fastidio e di noia.

Ad ogni modo, vediamone la tessitura.

Prescindendo dalla prefazione, dalle appendici che trattano alcune speciali questioni, come a dire la statistica sociale, il sogno ed il sonnambulismo ecc., e da altri amminicoli di ripetizioni e di riassunti, la somma dell'opera è racchiusa in tre libri, scompartiti alla lor volta in infiniti capitoli e paragrafi con titoli speciali. In tutta cotesta schematica l'A. rivela l'intento suo di dare opera alla dimostrazione coi mezzi più sicuri e più corretti della scienza. L'assunto del libro non rimane perciò provato; come

può pensarsi da chiunque abbia una qualche idea delle presenti condizioni delle scienze naturali e morali, e si fermi per poco nella ipotesi di ridurne e la genetica successione e l'interna significazione al concetto della fantasia. Anzi l'evidenza esteriore dello schema, e la continua pretesa della dimostrazione esatta, concorrono a rendere visibile l'insufficienza della ipotesi assai più che non accadrebbe qualora se ne vedesse resa ragione in una serie di aforismi che lasciassero trasparire un pensiero geniale.

La ricerca e l'esposizione s'aggirano per intero su i due termini di fantasia obiettiva e subiettiva. S'intende per quella la potenza produttiva e plastica dell'ordinamento cosmico dalle forme elementari della materia sino all'apparire delle sensazioni, e s'intende per questa il principio psichico nelle forme della coscienza. Corrispondono a questa partizione il secondo libro che tratta della cosmologia, ed il terzo che tratta della psicologia propriamente detta. Ma all'uno e all'altro è preposta una ricerca preliminare, che a mo' di propedeutica è rivolta a provare come la fantasia possa essere assunta qual principio adeguato di spiegazione dei fatti antropologici e naturali; e ciò forma obbietto del primo libro.

In questo (pp. 1-218) l'autore, dopo avere in prima accettato il concetto della fantasia come di una fra le potenze o facoltà dell'anima, si sforza poi di provare che tutte le altre vengono da essa aiutate nell'esercizio loro. Non v'ha nè senso, nè percezione, nè intendimento, nè volizione, nè sentimento, nè processo logico, nè opera di volontà, nè arte, nè produzione alcuna che nascano, si producano, si attuino, senza il concorso di quel moto, o di quella

forza di associazione e di combinazioni, o di quella simbolica, o di quella creazione che diciamo fantasia. All'autore non viene punto in mente di domandarsi, se cotesto trapasso di una in altra forma della vita spirituale non rimandi necessariamente ad una spiegazione più naturale, più concreta, più empirica se si vuole dei processi interiori, anzi che all'ipotesi d'una fantasia generatrice della vita dell'anima in universale. Il principio qui apparisce come nudo presupposto.

Altrettanto frettolosa ed indimostrata è la seconda ipotesi, che cioè la natura esteriore presenti fatti evidentemente analoghi a quelli della vita interiore, dal che s'induce che la fantasia sia principio adeguato per ispiegarli. Il principio unico è accettato qual canone assoluto di scienza; e dall'analogia fra interno ed esterno si parla per via di simboli e d'indizii, che il più delle volte sono frasi belle e buone.

Il secondo libro (pp. 221-341) comprende un trattato di cosmogonia, in cui si presume di spiegare e la successione, e l'ordine, e la significazione dei fatti naturali, dai rapporti inorganici fino alla sensazione animale, col presupposto che la fantasia sia un principio plastico, che operi teleologicamente. Nè del concetto di cotesta teleologia, nè delle operazioni del principio attivo, che è la fantasia, l'autore si rende alcun conto che sia in qualche maniera preciso. Il *monismo* rimane attenuato e circoscritto per due rispetti, e perchè l'autore considera la materia qual sostrato non deducibile dalla fantasia, e perchè esclude provvisoriamente il problema metafisico, di cui tratterà in altra occasione. In che modo egli pensi di accordar poi questi dati della materia e della fantasia col concetto di Dio, non è lecito intravvederlo dall'opera che abbiamo sott'occhi.

In questo secondo libro vengon prese in esame parecchie quistioni attinenti alle scienze naturali, e l'autore vi si appalesa competente, per quanto importa alla ragione filosofica del suo scritto. Rigetta il darwinismo, e preferisce una teoria della trasformazione che si fondi sul concetto di un processo affatto interiore, del tutto procedente dalla virtù intrinseca del principio plastico. L'uomo non è fuori della serie naturale, e come tutte le cose create nasce a condizioni date ed a tempo dato, per virtù intrinseca delle forze cosmiche. V'ha in questo libro gran copia di cose interessanti e molte belle osservazioni tendenti a ribattere gli opposti principii del materialismo e del teologismo.

Del terzo libro basterà dire che esso contiene una psicologia tutt'affatto fondata sul presupposto che i fenomeni della vita interiore sieno forme e gradi della fantasia, la cui maggiore evidenza subbiettiva è nei più alti prodotti della coscienza, della ragione e del volere. Il problema della coscienza è trattato ampiamente. Non siamo riusciti ad intendere in che modo l'autore concilii con la sua ipotesi monistica la teoria delle facoltà dell'anima, per quanto s'affanni a ripetere che la pluralità delle potenze non pregiudichi l'unità del principio, e per quante buone ragioni adduca contro Herbart e i suoi seguaci.

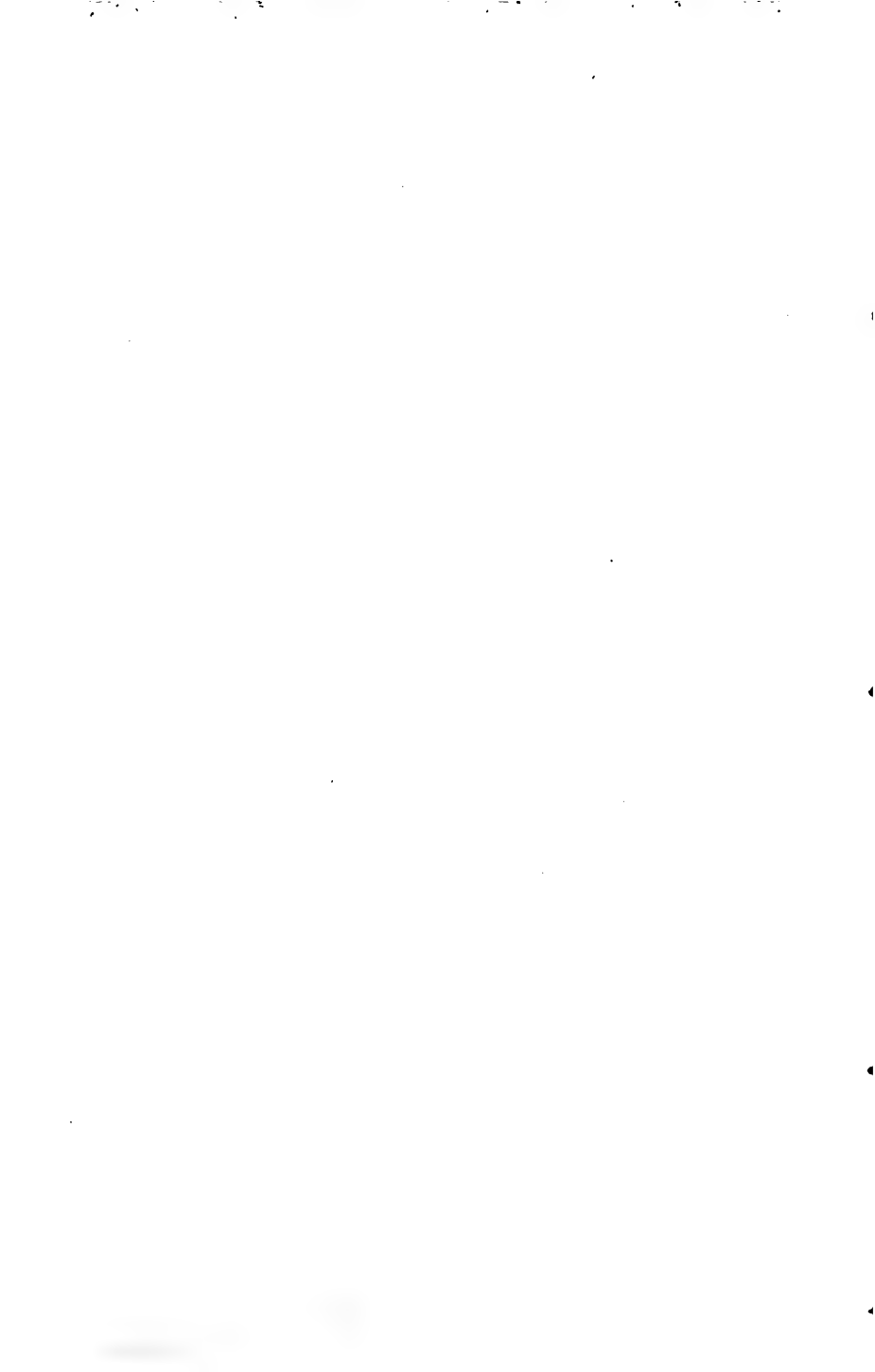
Non metterebbe conto di entrare qui in altri particolari. Nell'insieme quest'opera merita una certa attenzione avuto riguardo agli antecedenti scientifici dell'autore. La filosofia non può considerarla nè come un progresso, nè come un regresso; se pure non si vuole mettere a conto di guadagno la persuasione che s'acquista nel leggerla, che cioè ai tempi che corrono cotesta sorta di tentativi è a dirittura un frutto fuor di stagione.

IV.

DEL CONCETTO DELLA LIBERTÀ

STUDIO PSICOLOGICO

(1878) (*).

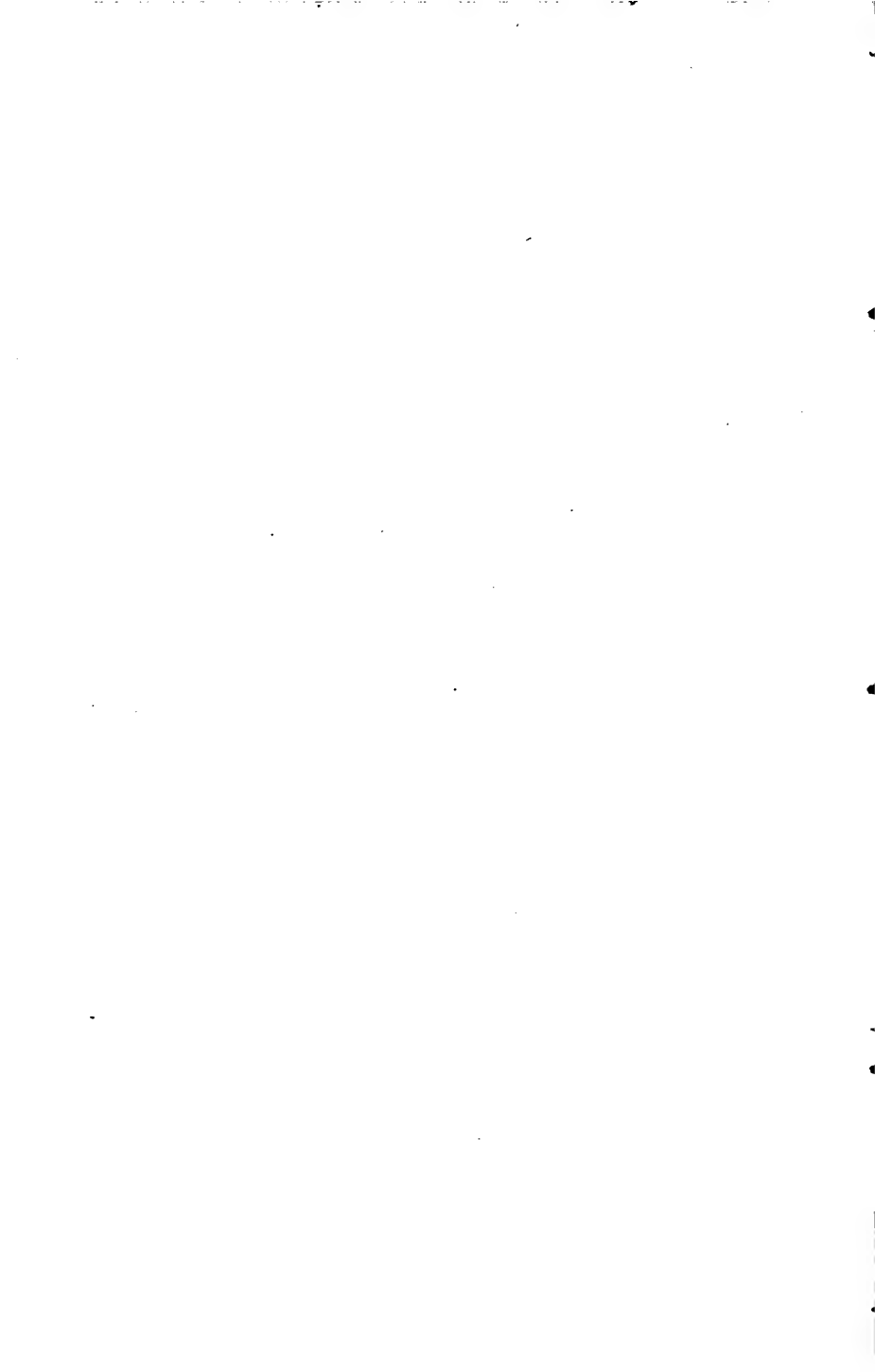
(*) Dall'*Archivio di Statistica*, a. II, fasc. IV, parte II, Roma, 1878, pp. 5-46.

Carissimo prof. Bodio,

Voi leggeste, ora è già qualche mese, un mio libro stampato a Napoli nel 1873, nel quale si tratta della libertà morale *per molti aspetti, e si tocca anche della statistica; e mi pregaste di scriver qualcosa pel vostro* Archivio, *che fosse come il compendio delle mie opinioni su tale argomento. Foste così gentile e così insistente nel chiedere, che io mi trovai impegnato prima che avessi avuto, direi quasi, tempo da pensarci; del che ora in qualche modo mi dispiaccio, perchè, se è di pochissimi il saper rendere attraente la filosofia, io non sono nel numero di costoro, e temo perciò che questo articolo sia per riuscire noioso a molti lettori dell'*Archivio. *Voi direte certo di no; perchè avete l'abito di tutti gli animi gentili, di portare, cioè, giudizio assai favorevole su' vostri amici.*

Del resto della questione, cioè della statistica morale, *fo conto di occuparmi quanto prima in altro articolo.*

Roma, 26 maggio 1878.

Vostro

A. L.

A seguire l'andazzo, converrebbe che io cominciassi a dirittura dall'organismo, dagli elementi varii della sua composizione, dalle funzioni che gli son proprie, dalla maniera di sviluppo, ond'esso viensi a mano a mano costituendo. E che parlassi dei muscoli striati e dei lisci, e del come gli uni e gli altri siano variamente distribuiti; e dei nervi di moto e di senso, e donde comincino e dove mettan capo; e per ciò del cervello ancora e del midollo spinale, e per che rispetto l'uno e l'altro insieme differiscano dal gran simpatico. E, messomi su quell'andare, tirar poi fuori tutta la fisiologia sino in fine! Nè dovrei tenermi pago d'esserne in qualche modo pratico e di dar saggio della mia perizia, quale ch'essa siasi, ma lodare, anzi magnificare le scienze naturali, e, per maggior risalto dell'eccellenza loro, buttar giù la metafisica come usa d'un cencio vecchio; e, cacciando Darwin in principio, in mezzo e in fine, rifar l'uomo *ab origine* con la scimia, e la cèrnita, e gli abiti di accomodazione e l'atavismo.

Ma faccio subito punto per tema di non cascare in polemica. E mi preme di dire che non è questa la via, che conviensi a me di tenere; non già perchè mi piaccia di pigliarne un'altra così per elezione, o

per ispirito di sistema, ma perchè le questioni scientifiche, non altrimenti che le altre cose tutte del mondo, han la lor propria indole e natura, che non si può venir mutando e rimutando a capriccio per amor di novità o per inclinazione di moda.

Nè si creda che io abbia in dispregio alcuna scienza, nè alcuno dei metodi, di cui si giovano o cui si attengono; o che io pensi che la filosofia segni non so che altezza dello spirito, dalla quale non sia poi lecito di discendere nelle basse sfere dell'esperienza. Ma tengo semplicemente alla massima tanto antica, e pur sempre vera e tanto calzante, dell'*age rem tuam;* la quale, non che degna di rispetto per chiunque voglia vivere in qualche modo da galantuomo, può servire agli scienziati di opportuna avvertenza, perchè non divengano ciarlatani e guastamestieri.

E, a pigliarla poi per la più corta, a me sembra che chiunque discorre di muscoli lisci e di striati, di movimenti riflessi e di volontarii, e di tutte le consecutive differenze dei varii abiti, che da tali prime condizioni derivano, assuma per l'appunto qual nozione presupposta quella della volontà, come di causa, dirò tanto per ispiegarmi approssimativamente, spirituale e psichica. E mi par perciò eziandio chiaro, che chi pigli ad esaminare cotesta causa nella sua estensione, nel suo valore, nelle sue modalità e nel suo svolgimento, pur avendo riguardo alle occasioni, che prime ne suscitano nella mente il concetto, debba al tempo medesimo riconoscere i limiti di cotali occasioni, per non confondere problemi e metodi, fra i quali corre non piccolo divario.

E qui temo che i così detti spiritualisti possano, chi sa mai, mostrarsi lieti della mia confessione, ed impromettersi che, tenendo io dalla loro, sia per accampar dio sa che occulte e misteriose qualità del-

l'anima, che valgano come di argomento per mettere in salvo la responsabilità e la moralità; perchè è loro usanza, che di cose così universalmente suggerite dall'esperienza e dal sentimento assumano la difesa e il patronato, come avvocati e come protettori.

Non so in verità se la mia persona parrà loro da tanto, che meriti la pena d'esser guadagnata alla causa, che calorosamente sostengono, se pur non sempre da valorosi; ma per torli al più presto d'impaccio, m'affretto a dire che i miti, che pur mi piaccion molto nei poeti, massime se antichi, mi fanno grandemente uggia nei filosofi, specie se moderni, e che cotesta scienza che vantano è, a mio credere, della mitologia bella e buona.

I muscoli, in verità, e con essi i nervi, e poi i gangli e poi il cervello non mi dan ragione della coscienza, del sentimento, dell'appetizione, dell'elezione, della volontà e così via; ma a credere che di tutte coteste ed altrettali cose s'intenda di molto e meglio a buttar lì le parole di anima e di facoltà spirituali, ci vuole della buona fede grandissima; e, quando questa faccia difetto, ci vuol dell'altro, che è peggio. Perchè l'anima sarà bene un concetto cui si giunge a dar valore di entità e di sussistenza per via di lunga e laboriosa argomentazione, che venga tratta dall'insieme dei fatti interiori e dai loro rapporti; anzi, a rimuovere l'espressione dubitativa, l'anima è ben qualcosa di reale. Ma a scienza fatta, però, e non così alla prima; perchè non è un dato d'intuizione e di esperienza, non una forza di valore noto od assegnabile per esperimento; non è, insomma, tutt'una cosa col *noi* o con l'*io*, che assumiamo come termine di relazione nel definire la vita interna e nel contrapporla a tutto ciò che chiamia-

mo corpo e mondo esterno: ma sì la sostanza o il subietto di scientifica escogitazione, cui diam valore di sostrato per rispetto a quella molteplicità ed a quella vicenda d'immagini, di fantasmi, di ricordi, di appetiti, di volizioni, in cui consiste il sentirci abitualmente presenti a noi medesimi. In cotesta molteplicità e in cotesta vicenda è la materia prima e certa, che la psicologia deve chiarire, analizzare e ridurre a spiegazione. Ma non così come fanno gli spiritualisti, i quali assumono la generalizzazione del fatto qual precorrimento formale ed incondizionato del fatto medesimo; e, dando a quello che nella loro mente chiamano potenza il carattere della realtà, ragionan poi così: ecco, il volere è qui, e lì è l'intelletto, e più in qua il senso e più in là l'immaginazione, e poi l'una cosa opera su l'altra e talvolta s'accordano e tal'altra lottano, ma tutte poi si contemperano e si armonizzano. Ed alcuni quasi credono d'aver descritto un Olimpo spirituale, senza avvedersi d'avere a fare con potenze ribelli ad ogni freno di legge, appunto perchè create da una fantasia *ex lege*. Ma lasciamoli pur stare; chè sono il più delle volte ingenue vittime di sè medesimi, e per ciò, senza addarsene, rendono meccanico quello che vorrebbero idealizzare ad ogni patto.

Ma si dirà: se non siete nè naturalista nè spiritualista, come tratterete voi il vostro argomento; cioè come potrete discorrere e del volere e della sua natura, ossia della libertà? O si è con quelli che tengono per l'assoluta antecedenza delle facoltà, o si è con quelli che tengono per la pura conseguenza delle cause fisiche; questo è il dilemma. Ed io dal canto mio rispondo, che se l'interrogatore non avrà fretta e se avrà anche pazienza di leggere, potrà vedere che qui non c'è proprio bisogno di cotali dichiara-

zioni o di cotali professioni di fede, come quelle che usa in altro genere di questioni.

E di fatto, se io dicessi che sono empirista, dovrei poi diffondermi in molti particolari di chiarimento, per mostrare come empirismo non possa voler dire maniera di pensare, ma solo maniera di procedere nel ricercare; nè possa essere inteso quale applicazione pura e semplice di un angusto canone d'investigazione e di riprova, ma sì invece come una certa cautela logica a non accampar problemi incompatibili con la natura dei fatti, e non suggeriti dal bisogno di venirli spiegando entro i limiti del pensiero. Ma quante volte poi la spiegazione non va più in là dei fatti medesimi? e ciò non è facile di mettere in chiaro con due parole di programma logico e metodologico.

Or quello che noi — e dico di me e del lettore — dobbiam qui ricercare, non è la libertà intesa in genere come causa, efficienza, facoltà o formale precorrenza degli atti volontarii, ma questi, proprio questi atti medesimi, in quanto assumano il carattere peculiare a volta di liberi, a volta di non liberi, entro certi limiti e in un certo modo; e quindi il perchè e il come di tutto ciò. E per atti non s'intende soltanto quelli, che susseguono alla volontà dalla deliberazione in giù, ma quelli precipuamente che son più in dentro, che precedono, cioè, la volontà dalla deliberazione in su.

E, poichè l'esempio giova il più delle volte alla chiarezza di una posizione scientifica, comincerò da un fatto concreto e determinatissimo; e a non trarlo dal passato per artificio di combinazione memorativa, mi fermerò primieramente ad esaminare la mia presente condizione di persona, che opera volendo.

Io incomincio a buttar giù, anzi a scarabocchiare un articolo da rivista, sopra di un argomento scientifico, che m'è abbastanza familiare. Faccio perciò poca, o quasi nessuna fatica, perchè mi accingo a mettere in carta pensieri già più volte discussi e vagliati, sia che studiassi, sia che ragionassi con me medesimo o con altri; e mi preparo ad isvolgerli precisamente nell'ordine che ho ideato già un tratto innanzi di pigliar la penna. *Io ho voluto,* insomma, scrivere, ed ora compio, operando, un atto già disegnato nella mente.

Nel mio disegno è una varia e complessa tessitura logica di pensieri, già ridotti nei limiti ed alle forme, che convengono ad un genere particolare di composizione. Ma quello che fa sussistere il disegno non è solo negli elementi logici, grammaticali e materiali, che occorrono alla trattazione; perchè tutti codesti elementi son tenuti fermi e si trovan ricollegati tra loro in una forma particolare, appunto per via del proposito che io ho di tradurre il mio interno in operazione esteriore, che acquisti carattere significativo per l'arte dello scrivere. In ciò è la somma del mio modo d'essere in questo momento; di quel modo d'essere, per cui io sono in funzione di operare come persona, che si governa volendo. E il mio modo d'essere, appunto perchè complesso, si presta all'analisi. Studiamoci di farla.

Io seggo perchè n'ho bisogno per la operazione che ora intraprendo; e, sedendo, io conservo il mio corpo in una particolare condizione di equilibrio, in cui certi movimenti son possibili con una certa determinata quantità di energia. Nel muovere la mano io la conduco per varie direzioni, governate dalle immagini di quei segni che a me conviene di usare a significazione dei miei pensieri.

Or codesto dominio del corpo, se ben ci si pensa, non è per nulla fondato sulla cognizione nè di quello onde il corpo medesimo è composto, nè delle funzioni che son proprie delle parti e del tutto, ma sì sul sentimento complessivo che lega le sensazioni organiche alle muscolari, e tien ferme e coordina quest'ultime in servigio delle rappresentazioni. Il corpo, che in sè medesimo è tutt'altra cosa che una macchina, per me, per rispetto al mio disegno, funziona come macchina, nè più nè meno di così; perchè con l'atto della deliberazione io me ne impossesso e me ne valgo come d'istrumento familiare a me per l'uso, ignoto però nella struttura. Due soli punti mi son chiari in tutto ciò: dall'un capo, cioè, il mio disegno, dall'altro capo, la traduzione che ne fa la mano in movimenti ordinati; ma io operando non so nulla di tutto quello che accade di mezzo. Avrà qui alcun valore il concetto della libertà? ed è il caso di servirsene a designare un fatto od un fenomeno, che dir si voglia, di natura peculiare?

Il disegno che io ho in animo di recare in atto, non è, come dicevo, un semplice concatenamento di dati materiali della conoscenza e di formali rapporti logici e grammaticali; giacchè di simiglianti riconnessioni dei pensieri mi accade di farne soventi, anche quando io mediti, o ripensi alle cose meditate, o discorra e conversi e discuta con gli altri, senza avere in animo il proposito di comporre una scrittura. E qui gli è per l'appunto un proposito che governa, modera ed ammoda la riconnessione dei pensieri, in quanto che li riferisce ed atti di esterna esecuzione, nei quali io sento o percepisco me medesimo, come quello che pone a sè un fine, e ne cerca i mezzi, e, presupponendo in qualche modo di raggiunger quello per via di questi, si afferma

deliberato a fare. Or questa circostanza, che cioè gli elementi tutti del disegno, pur esistendo altrimenti in me in altro tempo ed in altre condizioni, ora assumono una maniera di coordinamento, che dicesi proposito di scrivere, definisce nel suo aspetto più generale la volontà, come atto di deliberazione. Cosa è dunque che specifica la natura di questo atto, che riposando nei pensieri, onde risulta, non consiste soltanto in questi medesimi pensieri, quando si voglia intenderli tale e quale come semplici pensieri?

Nel fatto stesso c'è una prima avvertenza.

La volontà, che io sappia e che io possa sapere, non nacque in me tutta ad un tratto, nè mi si rivelò come forza di scatto o di esplosione, nè mi apparve qual congegno che pigliasse ad elaborare la materia della mia conoscenza. — È lì tutta di un pezzo, sì: ma come un tutto che ha dentro di sè un qualcosa, che io in altra circostanza chiamo o desiderio, o appetizione, o bisogno; come un tutto che ha, e di dentro, e di sopra, e d'intorno a sè più altre cose, che io chiamo o riflessione, o elezione, o consapevolezza, o accorgimento o in altri ed altri modi. Che cosa mai son tutti codesti fenomeni, che m'è giuocoforza di designare con parole, che mentre chiariscono offuscano, mentre rivelano occultano? e c'è poi modo di esprimere in concetti la vera natura, o essenza che dicasi, cansando così e le ombre e i chiaroscuri del parlar comune, sempre vario, multiforme e perciò d'interpretazione dubbia e mutevole? Perchè, se ciò è possibile, ci sarà ben la storia naturale del fenomeno, e ci sarà poi modo di sceverare in esso il nocciolo dalla corteccia; se pur non è vero che al mondo niente è l'uno o l'altro separatamente, ma tutto è l'una e l'altra cosa insiememente.

Ed ecco un ricordo, cui posso appigliarmi come a mezzo di orientazione. Una certa inquietezza era in me prima che io mi fossi risoluto a scrivere; e in quella inquietezza era del travaglio e del lavoro; se non che, come appena questo veniasi precisando, quello perdeva di efficacia e di evidenza. Dei termini di relazione, pare almeno, non mancano, i quali mostrando come il medesimo fenomeno corra per varie forme e gradi accennano in certa guisa al concetto della trasformazione; e se questa si avvera e si prova, vuol dire che la volontà non sarà una potenza originaria di valore costante, non un semplice trapasso subitaneo dall'inerzia all'energia, ma una tal quale maniera di combinazione di quei medesimi elementi, che appariscono altre volte nella coscienza in altre svariatissime condizioni. Importa perciò di fissar bene il primo apparire di quell'interno travaglio, che ci rende inquieti, perchè si possa vedere in che modo esso vengasi via via attenuando, per trasformarsi da ultimo nella precisa deliberazione. Senza di ciò la parola libertà sarà vuota d'ogni senso; non potendo essa allogarsi altrove, che nello spazio che intercede fra l'inquietezza e la deliberazione.

Ma, per non perdersi nell'indefinito, bisogna tornare all'esempio, e fermarvi su l'attenzione per un tratto ancora.

L'esame che facevo poc'anzi e che faccio tuttavia mi è reso agevole da quella condizione dell'animo, che diciamo tranquilla, perchè nè gli affetti ci turbano, nè gli appetiti ci sollecitano, nè il bisogno è così prepotente da indurci ad atti inconsiderati, precipitosi ed inevitabili.

La stessa operazione dello scrivere, in cui si va attuando il mio disegno, limita poco o quasi niente affatto la mia capacità di riflettere su me medesimo;

perchè gli è una pura e semplice applicazione meccanica dell'abito acquisito, di cui non avvertirò la gravezza se non ad un certo punto, per l'esaurimento delle forze impiegate nell'esecuzione, quando, cioè, mi sentirò stanco. Quello che chiamiamo organismo è adunque, come a dire, meccanicamente preordinato a servir d'istrumento alla volontà; il che fa, che a volizione matura noi accolliamo al corpo l'esecuzione degli atti interiori in linea di svolgimento fisico, e, pur governandoci con un sentimento complesso della nostra signoria sul corpo medesimo, nulla sappiamo dalla sua maniera di funzionare. Se non che, cotesta correlazione di movenze psichiche e di fisiche operazioni non è fin dal nascere proprio così, come appare al presente; che anzi all'incontrario, soggetta com'è a condizioni di sviluppo, si forma poco per volta, dapprima per accidente, e poi per particolari esperienze, finchè da ultimo si fissa negli abiti multiformi del vivere.

E consèguita da tutto ciò la prima maniera di libertà; se pur piace di significare con questo nome l'uso che facciamo del corpo, come di organo esecutivo della volontà: il quale uso s'acquista per via degli adattamenti e delle esperienze, che per noi ed in noi si vengono formando, quando non siamo ancor capaci di riflessione, ma solo di movenza fantastica ed appetitiva. I giuochi dell'infanzia, non paia detto per celia, sono il primo principio e il primo fondamento di tutta la serietà della vita, come quelli che, servendo d'immediata scarica e di sfogo naturale alle movenze interiori, danno via via luogo a varii atti di accorgimento, e ad un lento trapasso da una in altra più complessa forma della consapevolezza. Al colmo di questa nasce poi l'illusione che il dominio acquisito sia originaria potenza

e causa costante di quei visibili effetti, di cui s'ha e noi e gli altri l'evidenza obbiettiva nelle operazioni.

Di cotesto dominio di noi su noi medesimi, ossia della interiore movenza sulla mobilità del corpo, l'esperienza ci mostra varii gradi d'incremento e di decrescenza, varie maniere d'intreccio e di correlazione con altre ed altre forme della coscienza e dell'esistenza, dalle quali modalità derivano sentimenti di stato normale e di stato anormale, a seconda che cambiano con l'età e col tempo a periodi o a salti le condizioni generali e particolari dell'organismo e della fantasia. I dati di quei varii rapporti son quasi sempre analizzabili, ma non così i rapporti medesimi: per cui noi, oltre ad essere individuati in natura, cioè agli occhi d'un che ci osservi e ci esamini, ci sentiamo pur tali per noi medesimi, ma immediatamente sempre. La mediazione è di là dai limiti della coscienza.

In così varie forme e in così varii gradi del dominio di noi su noi medesimi, la libertà, se così vogliam chiamare l'immediata sintesi dell'individuazione, non è indefinita, anzi limitata dalle condizioni del corpo, che riflette, a mo' di dire, i suoi contorni nella coscienza, e ne limita la virtù operativa, circoscrivendola entro i termini della capacità fisica. E, atti come siamo ad impossessarci di alcune forze naturali, come di prolungamenti e di ampliamenti della capacità fisica dell'organismo, noi ci avvezziamo via via al lavoro; il che delimita per ciascun uomo in particolare il campo entro del quale può muoversi liberamente, ossia con accorgimento chiaro di quel che al presente fa, o che saprà e potrà fare in altro tempo e luogo.

Ma sarebbe grave errore a credere che la libertà del fare sia una e medesima cosa con la somma delle operazioni nostre e degli altri, che tuttodì cadono sotto l'esperienza. Perchè, esaminando e i nostri e gli atti altrui, quelli cioè che formano il complesso dell'esistenza operativa, è forza confessare che la libertà d'ordinario degenera in abito meccanico, onde si divien poi capaci d'impiegare le forze acquisite, senza far ricorso a deliberazioni peculiari, che costino energia volitiva, evidentemente spiegata e spesa. Il dominio dello spirito primieramente sul corpo, e poi su tutto quello ancora, che è come prolungamento ed ampliamento del corpo stesso, meccanizzandosi nell'operazione ordinata dà luogo all'arte, all'abito, alle costumanze, al coordinamento sociale del lavoro, le quali cose tutte sono altrettanti vantaggi del vivere civile, consistenti principalmente nel fatto che l'esercizio dispensa un po' per volta dallo sforzo della deliberazione.

Nè sarebbe perciò appunto inesatto l'affermare, che per rispetto alla somma delle operazioni cotidiane la *libertà del fare* è il più delle volte d'un valore puramente eventuale e presuntivo. Ma perchè noi, pur non usandone, ne conserviamo vivo il sentimento per la memoria dei primi tentativi, che costarono sforzo, e per la riflessione, che portiamo sopra di noi medesimi, quando confrontiamo le varie operazioni, cui ci tocca d'attendere in varie circostanze, ci affermiamo liberi *in genere;* il che è quanto dire che diciamo d'esser tali, prescindendo dalla necessaria sequela degli atti in cui consiste l'abito. In ciò, pare a me, è da cercare l'origine psicologica di quella falsa generalizzazione, che trovasi come a capo di tutte le opinioni e di tutte le teorie, le quali fanno del concetto astratto della possibilità un punto

fisso, una forza certa, un movente originario, assoluto, incondizionato, che chiamano arbitrio.

In tali limiti s'aggira la libertà operativa o del fare che voglia dirsi, che, cieca nelle origini, più tardi si naturalizza nell'abito, e nei punti intermedii corre per variabilissimi gradi di chiarezza e di evidenza. Dal che sarebbe agevole dedurre non poche conseguenze di grande importanza, fra le quali queste due sopra tutte le altre notevolissime: che cioè i meriti e i demeriti son di fatto assai minori di quello che non paia; e che l'energia morale, per quanto intensa, profonda e radicata, non può mai nè vincere, nè superare, nè eliminare l'oscuro fondo della natura, cui deesi primieramente accomodare per tradursi in operazioni esterne, e in cui assai di soventi s'adagia come in meccanico sostrato dell'abito e del costume.

Ma in che cosa mai consiste codesta energia morale, che, per non confondere il fatto generico col caso speciale, vuol dirsi più correttamente libertà interiore? E come, e quando, e per che vie, e in quali forme si manifesta, e per quali gradi corre e si svolge? Qui è il più riposto e il più difficile della questione.

Ed anche qui la moda vorrebbe la parte sua, giacchè è oramai costume che di nulla si parli se non con la storia alla mano; e poi dio sa che storia! Difatto a cosa mai giova il mettere come in ischiera le varie opinioni e i varii concetti relativi ad una determinata questione, se non si è prima in grado di assegnare e di quelle e di questi i motivi e le origini; il che del resto costa non piccola fatica, se pur si riesce? E per ciò i più si accontentano di tenersi alla comune denominazione, e senza badare ai tempi, alle circostanze e alle diversità del linguaggio e delle scuole, raccolgono opinioni varie, come

se facessero serie da sè per la sola omogeneità dei termini. Il metodo corretto della scienza richiederebbe il contrario; cioè dire prima la chiarezza dei concetti e poi la loro storia: ma del resto non è questo il luogo per simili discussioni, e perciò torniamo al fatto nostro.

Discorrere della libertà del volere gli è ben altra cosa che assegnare i limiti della libertà di operare. In quest'ultima la volontà c'è qual semplice presupposto, e perciò di quello che siasi per sè medesima si sa poco o nulla. Oltre di che, la volontà stessa può concepirsi in maniera che l'operazione esteriore non le aggiunga nè le tolga nulla d'essenziale; massime se si ha unicamente riguardo alla compitezza formale del disegno, guardato nell'insieme e nelle parti.

Ma è poi la volontà qualcosa di così semplice e di così immediato come parrebbe a far giudizio dalla parola? — Non sembra così: se pur si considera che ora la designiamo come libera or come non libera, talvolta come morale tal'altra come immorale, e che con tali indicazioni accenniamo a non ammetterla come indirizzo, o forza, o movente costante, ma sì come funzione complessa, il che è quanto dire correlazione di elementi. Infatti, in fondo ad ogni nostra particolare affermazione, che concerne la volontà c'è sempre il sentimento, che la sua nascita sia in qualche modo legata a condizioni del tutto speciali; anzi, appunto perchè noi passiamo di soventi dalla considerazione teoretica delle cose alla pratica attività e viceversa, la volizione ci si para innanzi come fenomeno determinato.

Che se mai di ciò si volesse avere una prova palpabile, si pensi per poco a quei due stati estrema-

mente opposti della vita, quali sono l'esecuzione meccanica dall'un canto e la pura meditazione dall'altro. Ridotti codesti due stati a serie assoluta, in cui non abbia luogo alcuna alterazione o discontinuità, il concetto del volere sparisce; perchè non v'ha più nulla che interrompa o faccia intoppo alla monotonia dell'operare ed al fluire del pensiero. Ma in quella vece noi non persistiamo in nessuna di quelle due condizioni se non per un certo tempo determinato, e per ciò sappiamo d'essere alcuna volta in istato di volere. Difatto, senza la percezione particolare del nascimento delle volizioni a rincontro dell'operazione meccanica e della semplice meditazione, non sorgerebbe in noi il concetto empirico della volontà in genere, e la ricerca scientifica essa stessa mancherebbe d'ogni fondamento. E perciò torniamo all'esempio.

Gli oggetti tutti che or trovansi raccolti nella mia stanza, furono già una volta da me appetiti e voluti ad uno ad uno, perchè io potessi e ricercarli ed acquistarli e farli miei. Ma in questo momento, che ho l'animo tutto rivolto a scrivere, non ve n'ha pur uno, che io voglia o appetisca. Quando io per poco cesso di scrivere per riposare, il mio occhio vi scorre su tranquillo, e se accade che io porti l'attenzione or su questo or su quello, m'è dato di percepir di tutti e le forme e il colore ed il collocamento; alle quali cose s'associano varii sentimenti, che hanno origine dalla maniera in cui gli oggetti medesimi sono disposti al presente. Io posso, senza nulla appetire, rappresentarmeli distintamente e provarne un vario effetto di gradevoli e sgradevoli emozioni. Termini già un tempo di appetizione, or giacciono innanzi a me come nuda materia della percezione e della riflessione; il che però non toglie che da un momento

all'altro possan ridiventare appetibili, se m'occorre d'usarne. Di qui la prova di fatto che l'appetizione, senza esser la medesima cosa che la rappresentazione, sia che questa s'associ al sentimento, sia che ne rimanga disgiunta, non ha mai luogo dove degli oggetti non ci facciamo una certa rappresentazione, associata ad una certa maniera di emozioni.

E alla prova. — Se mentre attendo al mio lavoro mi vien meno per caso la chiarezza del ragionamento, sia per difetto nelle nozioni che io creda d'aver già raccolte ed elaborate convenientemente, sia per dubbio sopraggiuntomi in risguardo all'uso ed alla proprietà delle parole, io smetto di scrivere, perchè colto da appetizione nova. Ma non rimarrò lunga pezza in tale stato, perchè di libri n'ho in copia, ed a trarne profitto sono sufficientemente avvezzo. In guisa che l'appetizione, trovando un sollecito sfogo negli abiti acquisiti, che son quelli in che consiste la mia coltura, non mi mette in necessità di deliberare con travaglio d'animo e con energia di volontà.

Non così, però, se, appena sorta l'appetizione, mi si parasse innanzi la difficoltà di soddisfarla, perchè riferita ad oggetto lontano da me o non guari accessibile. Chè allora sarei preso da quella inquietezza, che consiste nel sentimento del difetto e al tempo medesimo nella rappresentazione dell'oggetto, dal quale potessi ripromettermi soddisfazione, ma che pur m'apparisse come impedito. Ed ecco quello che più di solito chiamiamo appetizione, per esser le altre così facili a soddisfare, che poco o nulla se n'ha consapevolezza.

Date queste prime condizioni, i fenomeni volitivi si svolgono poi grado a grado e si complicano con la rimanente attività interiore; ma non è cosa punto

facile il dire precisamente come e in che misura competa loro il predicato della libertà.

I dati generali del caso speciale vogliono esser meglio chiariti. Non v'ha obbietto per sè medesimo appetibile, quando non se n'abbia in qualche modo la rappresentazione (*ignoti nulla cupido*); ma dalla semplice rappresentazione non s'ha ragione dell'appetito. Conviene per lo meno che all'atto incipiente di rappresentar l'oggetto s'associ l'avvertenza di un qualche impedimento, e che il sentimento sia d'inquietezza. E qui proprio a questo punto non è chi possa parlar di libertà, perchè da principio noi siamo quel che ci troviamo d'essere; e appunto perchè specificati dal sesso, dall'età, dalla razza, dalla naturale capacità, dalle varie forme della vita civile, appetiamo in vario modo ed avvertiamo in noi medesimi una moltitudine di tendenze e di bisogni, che non furon messi in essere nè dalla riflessione, nè dalla volontà.

Ma quel sentimento d'inquietezza gli è raro che vinca l'animo nostro in maniera da farci, come a dire, sprofondare nella disperazione. Perchè, oltre alla consapevolezza di quel che ci manca per conseguire una cosa, uno stato, una maniera d'essere, si trovano in noi stessi al tempo medesimo tante altre nozioni già acquisite, formate, chiarite ed ordinate dall'esperienza, le quali, riavvivate che siano, impediscono si cada nell'appetizione passionata, e all'appetizione medesima prestano aiuto, indirizzo e regola.

Cotesto abito di riferimento si acquista poco per volta. L'osservazione interna e l'attenzione portata su le operazioni nostre e su le altrui concorrono in egual misura a formarlo. Per ciò accade che la rap-

presentazione dell'oggetto appetito trovi modo di ricongiungersi a molte altre, che appariscono atte ad agevolarne il conseguimento; e dall'ordine e dalla disposizione procedenti da tali incontri vien fuori la distinzione fra mezzi e fine. In questo lavorio interno è anche una certa maniera di libertà, giacchè, a misura che ci sprigioniamo dalla passività pura e semplice, a misura, cioè, che ovviamo al pericolo di soggiacere all'appetito senza alcuna reazione, noi ci veniamo man mano elevando a quello stato che diciamo di *riflessione* e di *esame*. Difatto, nella riflessione e nell'esame di cotal forma comunissima consiste la libertà umana nel significato più generale della parola; come quella, cioè, per cui siam capaci di raffigurarci l'appetito e di farne argomento di studio, al contrario di quanto accade quasi ordinariamente negli animali; se pur sono in realtà, e tutti, e sempre, quel che ci pare e quel che crediamo.

E c'è di più ad osservare. La libertà, che invano si cercherebbe nel volere a guisa di proprietà naturale o di necessario predicato, non consiste da principio e generalmente che nell'attitudine a riflettere per poi volere; di maniera che, da ultimo, si vuole così come si riflette. Il concetto del *motivo* non ha altra origine se non questa per l'appunto, di esprimere, cioè, in forma universale la varietà degli elementi che, assunti nella riflessione come determinativi, concorrono ad isviluppare la volizione in forma di disegno. Il rapporto di necessità fra il motivo ed il volere, che alcuni levano a cielo come un grande trovato ed altri biasimano come pernicioso errore, si riduce alla fin fine ad una mera tautologia, che suona così: volontà a = alla somma degli elementi che la compongono.

Or questa libertà del riflettere, non che essere

puntuale, non che esprimere una forza unica e costante a legge data, non che appalesarcisi omogenea in tutti gli uomini, è sempre proporzionata alla maniera di vivere di ciascuna persona; nè solamente variabile nella quantità, ma di molte e molte specie e forme nella qualità. Per un solo aspetto essa è sempre la medesima in tutti e in ogni circostanza; per questo, cioè, che l'appetito vi apparisce, ora però con maggiore ed ora con minore evidenza, qual processo nuovo, al cui svolgimento si può assistere e concorrere, il che non accade nel meccanismo delle operazioni di puro istinto e di semplice abitudine. Ma cotesta, dirò, interiore apprensione dell'appetito è di tali e tante varie maniere, a seconda che son varii gli elementi che la determinano ed a seconda che la capacità di percepire e di elaborare la materia dell'esperienza è maggiore o minore, che gli atti di riflessione si rivelano come indefinitamente graduati e complicati, e perciò pigliano nomi diversi, come a dire di elezione, di deliberazione, di ragione, ecc. Tutti questi fenomeni non s'incontran sempre in ogni atto di volontà, salvo che di questa non si faccia una pura astrazione scientifica. Perciò son molte le illusioni psicologiche, alla cui influenza non è cosa facile il venirsi interamente sottraendo.

Facciamo ancora dell'analisi. Senza di quella capacità psichica universalissima sopra tutte le altre, che dicesi *associazione*, la riflessione pratica non sarebbe possibile in alcun modo. Ma perchè l'associazione, come tutti sanno, è di tante e tante guise, la riflessione medesima è di molti e molti modi. Così, ad esempio, la quantità delle rappresentazioni è varia, e si accumula, e si ordina, e si classifica nelle singole persone in maniera assai diversa. La

cerchia naturale e sociale, entro la quale si vive, e le occupazioni, cui abitualmente si attende, influiscono a render varia la qualità delle rappresentazioni. Da questi e da altri dati risultano tutte le indefinite differenze, che per la imprecisione del linguaggio comune denominiamo con espressioni assai vaghe, parlando ora d'indole, ora di temperamento, e poi di carattere, e d'individualità, e così di seguito. In tutte codeste designazioni vi ha un concetto di comune, che, cioè, il fondo o la materia della riflessione è sempre data in qualche modo dalla esperienza e dalla vita anteriore, a un certo grado di elaborazione, e con una certa classificazione degli elementi in stabili e transitorî, in quelli di efficacia duratura e in quelli di azione passeggiera. Dal che desumesi a ragione il principio che la materia della riflessione può ben mutarsi a gradi nel corso della vita, per via di nuove esperienze, ma non mai soggiacere a repentina innovazione per istantaneo atto di volontà.

Sarebbe assai malagevole il voler qui enumerare e definire tutte le particolari forme della riflessione pratica, ma non si può a meno di insistere in quello che ne rivela più vivamente il carattere essenziale. Quando l'appetito è, per dir così, guardato in viso, tutto quello che lo spirito presenta di affine, di analogo, di simile, assume via via il valore di mezzo. L'autonomia della volontà, a rincontro di quel che diciamo passività dell'intendere e del sentire, consiste prineipalmente in questo, che quando, cioè, si è in grado di riconnettere all'immagine della cosa appetita parecchie rappresentazioni già familiari per l'uso che ne abbiamo, allora solo si dice *voglio,* cioè: io farò entrare nella sfera più intima delle mie condizioni interiori quella rappresentazione, che ora mi

apparisce come stretta da varii impedimenti, a vincere i quali la mia esperienza mi presta i mezzi. Perciò è falsa la credenza che l'attività e la passività formino termini fissi ed inalterabili di opposizione costante, perchè i medesimi elementi possono dar luogo or all'uno ed or all'altro fenomeno.

Per cominciare a riflettere è mestieri di rappresentarsi l'appetizione come distinta da ogni altra vaga emozione. L'obbietto che si vuol possedere gli è come assente, e perciò difficile ad avere od a maneggiare; ma pur se n'ha una certa immagine viva e insieme ad essa le immagini delle altre cose che v'abbiano relazione. Per cotali associazioni si forma come un sentimento a volte chiaro a volte oscuro della possibile soddisfazione; ma non mai così vivo ed efficace da rimuovere la coscienza degli impedimenti. Oscillando l'animo per la rappresentazione del conseguimento possibile e la continua avvertenza degli impedimenti, l'inquietezza vien poco per volta analizzandosi in una o in molte serie di spazio e di tempo, che esprimono in via indiretta la quantità di energia che è mestieri di spiegare per giungere alla soddisfazione. Una esperienza antecedente degli sforzi che fan di mestieri per percorrere quelle serie è indispensabile, perchè la riflessione divenga chiara e precisa. Egli è solo allora che si avverte distintamente il fenomeno determinato della volontà, come di un riferimento dell'appetizione all'*io;* dal che poi accade che il primo impulso, la coscienza degli impedimenti, l'energia che occorre per vincerli e il sentimento piacevole della soddisfazione facciano come uno, sebbene siano per sè forme ed atti qualitativamente diversi e quantitativamente discontinui.

Non si ferma però qui la riflessione pratica. Perchè assai di rado l'analisi dell'inquietezza si va

facendo sopra una direzione, direi, lineare: anzi il più delle volte si svolge in molteplici elementi disposti in varie serie, a percorrer le quali si risica di cadere in confusione, perchè da ciascuna vengon fuori di qua e di là dei rami secondarii, che poi si intrecciano e si complicano fra loro. E per ciò occorre di lottare con nuove difficoltà; il che fa che il contenuto della riflessione pratica divenga in un certo modo più ricco, e che la volontà apparisca di poi, non come semplice svolgimento sopra una linea data, ma come il ridestarsi nella memoria di un primo proposito, riferito sempre ad una possibile soddisfazione, attraverso ad impedimenti svariatissimi.

Ma in che consiste quella che dicesi elezione del volere? Il fenomeno, per dir vero, è già implicito nelle cose dette innanzi; se non che vuol essere più specialmente chiarito.

Tutti intendono, per quel che io credo, che l'appetizione, così per sè, non è chi l'elegga. C'è, quando c'è: ed appartiene perciò ai fenomeni immediati, cioè dire, a quelli che la riflessione etica o teoretica può ben preparare indirettamente e di lunga mano, ma non mai porre direttamente ed alla prima. Spesso si svolge sino in fine delle operazioni, quasi ignara di sè medesima, massime nei fanciulli, e negli uomini ancora, quando siano per alcun rispetto fanciulli.

Ma, data l'esperienza e con essa l'abito del lavoro e la coscienza di noi medesimi in quanto somma di condizioni acquisite e di bisogni abituali, l'appetizione si rivela qual fenomeno obbiettivo di valore assegnabile. Egli è allora che non trascorrendo precipitosa in atti di esecuzione, anzi toccando in più punti la memoria, o l'*io,* o l'animo che dicasi, e su-

scitandovi l'esame, assume il carattere di una materia, su cui debbasi portar giudizio. Dalla qualità degli elementi, che preesistono nella coscienza e come abiti, e come bisogni, e come massime, e come principii, risultano i varii predicati di quel pratico apprezzamento, chè chiamiamo atto di elezione, cui siam soliti per una quasi necessaria illusione psicologica di aggiustar valore, non che di coefficiente, di vero e proprio efficiente della volontà.

Ma qui non si vogliono confondere due cose, che più in là appariranno nella lor vera natura; giacchè gli è ben altro che l'elezione si consideri come la forma in genere di quel giudizio, per via del quale ci appropriamo l'appetizione, o che nel definirla si abbia riguardo anche alle massime ed ai principî, che, operando a guisa di remora e di spinta, generano alla lor volta degli impulsi e delle inclinazioni.

Se non che, vi ha un punto chiarissimo alla prima in tutto ciò, ed è che la coscienza dell'uomo adulto, presa allo stato normale di temperamento equabile, non è mai un canale od una via, attraverso della quale l'appetizione passi e si svolga, direi così, per sè, per impulso insito alla sua stessa natura. Due sono le ragioni, per che ciò non accade: l'esperienza anteriore che si converte in sistema di impedimenti; e il fatto ancora che già si vuole o non si vuole in un certo modo per certi bisogni, e per certi abiti, e per certe elezioni già compiute. Cosicchè la libertà non solo non consiste nel volere come tale, il che già si disse innanzi, ma nemmeno in quelle riflessioni solamente, le quali preparano alla deliberazione. In tutti gli atti di volizione, già resi abituali, è come una specie di impedimento messo all'appetizione, che per ciò non può sempre spaziare ed espandersi. I propositi antecedenti che, per

dir così, assorbirono l'attività interiore, dandole mèta certa e sicuro indirizzo, son la vera e propria sede della capacità a reagire contro tutto quello che stia per mettere in forse la serietà acquisita e il tranquillo possesso di una ordinata maniera di pratica esistenza. Da quel che già siamo dipende in gran parte che delle nuove appetizioni siano impedite a tramutarsi in compiuti atti di volontà. Cioè, diventati di un certo modo, siamo per ciò stesso incapaci di diventare altri da quel che siamo; in guisa che, in una relativa incapacità di nuova elezione consiste in gran parte l'attitudine a volere ed operare ordinatamente. E se così non fosse, la libertà morale non potrebbe mai avverarsi; e l'arbitrio renderebbe impossibile il carattere, inefficace l'educazione e vuota di ogni senso l'idea del dovere.

Al punto dove siam giunti è oramai lecito di indicare alcune conseguenze delle generalità già toccate innanzi.

Noi non siam capaci di osservarci interamente nell'età della fanciullezza, e ancor giovani siam poco atti a dominarci, ossia a tenere intero il governo di noi medesimi. Ma diventati poi adulti l'una e l'altra cosa ci riesce agevole. Non sempre, è vero, perchè si va pur di quando in quando soggetti ad una certa passività, che esclude l'osservazione ed il dominio interno, per condizioni assai variabili così dell'animo come delle occupazioni. Ma tutte le volte che non si è assorbiti dal lavoro meccanico, nè svagati nelle novità, nè passionati per qualcosa di esclusivo gradimento, noi ci osserviamo e dominiamo all'interno, in altro modo sì, ma con la medesima energia con cui osserviamo e dominiamo gli avvenimenti esterni. Cotesto fenomeno frequente, anzi

ovvio, dà luogo a false generalizzazioni teoretiche, come se l'osservante e la cosa osservata, non che contraddistinti dalla posizione degli elementi, ripetessero la differenza loro da una originaria qualità caratteristica dell'*io,* che perciò si ammette come quello in cui l'osservazione ha naturalmente sede.

Ma non è così: che in verità nessuno sa addurre e provare la esistenza di una qualcosa che faccia permanentemente e sempre allo stesso modo da organo dell'osservazione, e cui stia per ciò a riscontro la variabile materia della conoscenza e dell'appetire, come quella che non abbia altro ufficio se non d'essere osservata. L'esperienza non offre altro alla considerazione nostra, se non la somma delle rappresentazioni e dei sentimenti più specialmente divenuti familiari, che, riassunti nella forma dell'*io,* si contrappongono al nuovo, all'insolito, al non ancora elaborato ed assimilato. Or pure ammettendo che quel certo senso complesso della personale identità, che diciamo *io,* non si spieghi agevolmente con l'esame genetico della materia in cui si appoggia e in cui consiste, non è poi da credere che a considerarlo come una potenza originaria ci si guadagni gran cosa. Perchè quando noi ci sentiamo fatti in due dentro di noi medesimi, e, riferendo le impressioni nuove e gli appetiti nuovi al nostro *io,* su questi e su quelle portiamo giudizio, e quindi eleggiamo e rigettiamo, l'*io* non è poi altro se non la somma delle esperienze acquisite, in cui trovasi la materia degli apprezzamenti.

Ora, data quella condizione complessa di osservazione interiore, per cui di parecchie appetizioni già assimilate e ridotte ad abito diciamo che sono più propriamente nostre, il che poi ci rende facile l'ap-

percezione del nuovo, noi designamo nell'insieme codesto stato col nome di libertà. Nelle intermissioni della operazione e del lavoro, il sentimento generico della libertà, così intesa, ci apparisce quale attitudine determinata e qual forza d'un certo grado; e per ciò siamo in condizione di sapere quello che in date circostanze sarem capaci di volere e di condurre a términe. Ma quel che tutti non vedono gli è questo, che, cioè, la libertà qui accennata non esiste che a patto di diventar natura, ossia necessaria ripulsa di quel che all'animo non convenga, per aver esso scelto di già la sua via, e per aver fatta la elezione delle volizioni, in cui abitualmente si dispiega e si rivela. Or codesta natura acquisita, contro la quale bisogna che le appetizioni nuove cozzino con isforzo maggiore o minore per farsi strada, gli è appunto il nocciolo di tutta quella serie d'interiori complicazioni, che diciamo indole, personalità e carattere. E il più delle volte tutto l'insieme dei rapporti vien designato col nome di volontà, per esser questa come il riassunto degli atti interni, che precedono la deliberazione e la prima spinta alle esterne operazioni. E allora non è infondato il dire che la volontà è libera.

Ma come si potrebbe assai di leggieri cadere in errore sul modo d'intendere la natura di tale libertà, è d'uopo aver presenti tutte le condizioni reali, che furono toccate innanzi. Perchè, essendo la riflessione pratica l'aspetto formale generalissimo della libertà interiore ed essendo la volizione definita un particolare effetto della libertà medesima in ordine alle appetizioni singole, accade naturalmente che, accumulandosi nel subietto più e più maniere di volizioni acquisite, vi si formi come un sistema di tendenze di bisogni, d'impulsi, di elezioni in cui

la mobilità spirituale si fissa e direi quasi si naturalizza. E perciò accade anche qui come per rispetto al dominio sul corpo, che la libertà, cioè, apparisca come qualcosa di eventuale, e aggiungerei quasi di transitorio, se tal parola non fosse per ridestare il pensiero dell'inefficace e dell'insignificante.

Se non m'inganno, sin qui è la cosa, il fatto stesso, che è venuto via via rivelandoci l'esser suo. Nè importava per fermo di addurre le nominali definizioni della volontà, della elezione, della riflessione e così via: ma occorreva invece di mettere in chiaro le condizioni ed i rapporti, che dan luogo a tali parole ed ai concetti che a queste corrispondono. E per ciò non sarà difficile di assegnare con qualche precisione il valore di altri concetti, che d'ordinario nascono dalla riflessione sul problema della libertà, o che la comune esperienza ci suggerisce e c'impone.

L'individualità allo stato immediato, ossia qual somma di volizioni accumulate e rese abituali, è quello che d'ordinario dicesi carattere; se non che, pare a me più corretto, o per lo meno più conforme alle intrinseche necessità del linguaggio scientifico, di significare con quest'ultima parola un ordine più complesso di fenomeni, di cui si terrà parola più in là. Or quando l'individualità formata e sviluppata già sino ad un certo segno sia divenuta riferimento stabile delle azioni e dei pensieri alla forma comune dell'*io,* l'atto della volontà assume i due aspetti della deliberazione e della risoluzione. La volizione determinata, come s'è in qualche modo dimostrato, non è che l'appetizione, resa per dir così consapevole di sè medesima per due rispetti, così perchè chiaramente appercepita, come anche perchè ricongiunta

agli elementi, che, a guisa d'aiuti, valgono a far nascere il presentimento della soddisfazione. Quando si dice: *voglio,* non si è già in possesso di quel che forma oggetto dell'appetizione, ma si è per lo meno in grado di percorrere e di abbracciare col pensiero in uno sguardo complessivo tutto un insieme di rapporti, a termine dei quali la soddisfazione si presenta con una certa evidenza. A disegno già fatto noi diciamo d'esser deliberati, perchè facendo attenzione allo stato subiettivo dell'animo nostro ci sentiamo in possesso dell'energia che crediamo sufficiente a raggiunger l'intento; e ciò chiamiamo anche risoluzione, perchè il nostro calcolo su le difficoltà, che occorre di vincere, è fatto circostanziatamente per rispetto al tempo, al luogo ed alle varie resistenze. E da questo punto incomincia quel che dicesi azione, che, quando sia rivolta alle cose esteriori, appoggiandosi al meccanismo degli abiti corporei, si traduce in varie serie di movimenti, previsti già tutti in qualche modo, se non per filo e per segno, nell'atto stesso della deliberazione.

Delle altre conseguenze si vuole ora venir notando.

E primieramente l'attività e la passività non riposano in particolari sostrati o forme della vita interiore, come sarebbe il caso qualora a fondamento dell'una e dell'altra stessero rappresentazioni e sentimenti specificatamente diversi. Se non che, il divario dall'una all'altra, sebbene non originario nel senso che è proprio di certe teorie, non è per ciò a credere di poca importanza; perchè a misura che noi ci andiamo sviluppando internamente, e in pari tempo accomodando alle varie occupazioni, l'insieme delle nostre volizioni, siano attuali, siano possibili, si vien come delimitando a rincontro di tutto quello

che è per noi semplice materia di percezione, di osservazione o di meditazione, e che, per ciò appunto, non muove a desiderii di sorta alcuna. Gli è in questa somma di appetizioni precisamente così delineate che riponiamo la personalità, contraddistinguendola da tutto quello che ci accontentiamo d'intuire soltanto e di esaminare, o di lasciar fare agli altri secondo il gradimento di ciascuno. Nel mondo, cioè dire nella vita pratica, quando si dice io, e tu, e lui, e noi, e voi e loro, s'intende di designare non l'astratto subietto, non l'identità formale della coscienza, ma la particolare energia in cui consiste la persona e da cui le opere necessariamente scaturiscono. E si parla ancor qui di libertà, anzi è questo il significato, che più generalmente cade in discorso nei rapporti reali della vita, perchè la parola vien riferita a quello che ciascuno di noi è, o vuol essere, o crede di dovere e di poter essere per rispetto agli altri.

Ma la personalità, o l'*io* pratico, che altri dica, non è da un dato momento in su qualcosa di così costituito e di così formato una volta per sempre da non ammetter più alcuna mutazione; perchè in quello che chiamiamo passività, ossia nella percezione, nell'intelligenza, nello studio, nell'esame, nel giudizio, nella meditazione son sempre elementi nuovi, che concorrono a modificare il sostrato della personalità, cosicchè l'opposizione fra attivo e passivo corre per molti termini di trasformazione durante la vita, e perciò non può esser mai considerata come qualcosa, non dirò di assoluto, ma nemmeno di originario.

E qui si dee avvertire che ciò che dicesi *responsabilità* non d'altronde deriva nè in altro riposa, se non in certi particolari rapporti dei fenomeni fin qui sommariamente chiariti.

Quando si attribuisce altrui la responsabilità d'un atto già consumato, si cerca innanzi tutto di determinare la quantità di volere che fu spesa nell'operazione, di cui si vedono gli effetti in complesso. Ma si va poi più in là e più addentro di così; perchè, ove occorra di precisare il valore della volontà, si cerca di verificare la quantità e la qualità degl'interiori processi che primi la misero in essere, e perciò si ricerca in che misura la riflessione sia stata estesa, prolungata, chiara ed evidente, e quanta e quale la capacità in genere ad eleggere in vista di criterii più o meno precisi, e di maggiore o minore intimità. E perchè non ogni atto procede sempre allo stesso modo da un'intensa volontà, che metta in moto tutto l'animo e impegni tutta la capacità del riflettere per un tratto di tempo abbastanza esteso, così la responsabilità apparisce come qualcosa di variabile, anzi di infinitamente graduale, e spessissimo per rispetto ai particolari casi non è agevole trovarne misura che sia, non che esatta, approssimativa almanco.

Or tutti siam capaci di ripetere cotesto processo d'indagine per rispetto a noi medesimi; anzi avendo sopra alcuni punti una maggiore consapevolezza, quantunque di altri ci sfugga assai facilmente la vera natura. Nè c'è bisogno qui di diffondersi in particolari. Gli atti volitivi, i quali sian pieni e completi, non isfuggono alla riflessione, per esserne come a dire una naturale conseguenza. E perchè l'*io,* qual formula generale d'ogni riferimento degli appetiti al subietto preesistente, è lì a capo d'ogni atto di volontà, gli è chiaro che la serie dei fatti consecutivi alla deliberazione si presti ad esser poi come ripiegata, e quindi riportata al subietto che ne fu causa. Ma non è poi allo stesso modo, quando

si tratti di operazioni, le quali procedano per molto intreccio di conseguenze da una volontà remota che siasi meccanizzata negli abiti, o che abbia per necessità di posteriori svolgimenti fatto nascere un gran numero di nuove e particolari volizioni in qualche modo lontane dal primo e principalissimo fine. Perchè in cotal caso l'analisi non si fa che faticosamente, e pur se ne viene a capo, se non con molta precisione di particolari, con qualche evidenza al certo del sentimento complesso che accompagnò le volizioni seconde derivate dalla prima.

Gli è qui il caso d'osservare come, tra i fenomeni notevoli per gl'indizii che portano in sè medesimi circa la natura della vita interiore, quello della responsabilità meriti particolare attenzione, perchè rivela come nell'animo non v'abbia nè gradi fissi, nè potenze immediate, nè stratificazioni di processi, ma in certo modo trasformazione continua, se pur questa parola bastasse a riassumere e caratterizzare i fatti psichici.

Il sentimento della responsabilità fa nascere un nuovo accorgimento interiore e quindi il pentimento; e ciò non solo per rispetto agli atti interamente voluti per prossima deliberazione e poi valutati con qualsiasi criterio di pratico apprezzamento, ma anche per rispetto a quelli che procedendo da volizioni remote, divenute già in qualche modo abituali, dian luogo a tardiva resipiscenza. Per via di cotali ravvedimenti noi ci appercepiamo, cioè riflettiamo sopra le nostre opere e sopra le nostre volizioni con maggiore estensione e con maggiore profondità di criterio, e da ciò procedono quei peculiari impulsi, che possono via via ingenerare il carattere, nel senso più proprio della parola.

Che il carattere non sia una condizione naturale e perciò immediata dello spirito, gli è cosa già riconosciuta da tutti quelli che ne levano a cielo l'importanza, come usa dei fatti eccezionali, e insistono perchè s'abbia in mira di venirlo formando per mezzo dell'educazione. L'ammirazione estetica che nasce naturale nell'animo nostro alla vista di una straordinaria energia, accoppiandosi al pregiudizio del libero arbitrio, degenera assai facilmente in opinione fantastica; e di qui procede che si sente assai spesso a parlare del carattere come di una qualità miracolosa, che vinca, anzi assoggetti, ogni naturale istinto ed ogni maniera d'immediati bisogni.

E per fermo su questo non cade dubbio alcuno, che non s'è uomini di carattere se-non a patto di voler esser tali; perchè qui si tratta appunto di fenomeni riflessi, a produrre i quali concorrono le più alte e le più complicate energie dello spirito. E per ciò una volontà che miri al carattere come a mèta d'ogni suo sforzo non nasce, nè in tutti, nè in moltissimi; e i più si dipartono dal mondo senza avere il più lontano sentore di così nobile aspirazione.

Corre perciò un grandissimo divario dalla mera individualità naturale alla pienezza del carattere nel più alto senso della parola. Ma chi si ferma ai termini estremi della differenza, senza aver alcun riguardo alle gradazioni intermedie, non intende nulla della genesi del carattere; il quale, appunto perchè s'avvera in alcuni uomini, non può non avere nella natura umana in genere il suo primo e stabile addentellato, e per ciò non isfugge alla legge generale di causalità.

Le forme della vita interna, delle quali s'è data fin qui la sommaria indicazione, sono, per rispetto al carattere, non solo i primi presupposti, ma la

materia stessa donde esso si viene gradatamente svolgendo. E di fatto tutto quel che accade nella coscienza pratica, dalla semplice appetizione fino al più complicato sentimento della personale responsabilità, forma oggetto e materia del carattere. Ma non basta; avvegnachè non si cominci ad essere uomini di carattere, se non quando apparisca il proposito di tener ferma una parte di quella materia e di ordinarla poi tutta secondo regole e secondo principii, che facciano da costante criterio di scelta e da norma di ogni particolare affermazione e negazione. È di mestieri insomma che la materia la quale costituisce l'individualità venga elaborata secondo criterii e norme, che, partendo dall'interno, dal subietto, dall'*io*, indirizzino e governino le naturali disposizioni.

Or, donde nasce cotale elaborazione? Di dove si tolgono i criterii, le regole, le norme ed i principii? Perchè, a credere che alla natura immediata se ne sovraimponga un'altra per atto di arbitrio, o che di sotto alla individualità sbuchi fuori non si sa che attività riposta o trascendente, ci vuol davvero un grande sforzo di fantasia, il che è sempre a scapito della serietà scientifica.

Procuriamo perciò d'indicare le differenze.

La semplice persistenza in una data maniera di volontà noi la chiamiamo caratteristica della persona, ma non per ciò costitutiva del fatto specifico che si dee designare col concetto vero e proprio del carattere; perchè ad ammetter questa nozione c'è di mestieri ancora di una massima relativa alla persistenza, onde la persona operando di proposito si senta capace di reagire contro tutto quello che possa in qualunque modo metterla fuori di via. La omogeneità qualitativa delle volizioni e la corrispon-

denza di queste ai bisogni ci paiono nell'insieme i tratti distintivi dell'età matura, ma non per ciò l'elemento determinativo del carattere; perchè ad ottener questo occorre che l'omogeneità e la convenienza risultino dalla risoluzione di condursi secondo regole per dati fini, in modo che la vita appaia, o come còmpito da assolvere, o come molteplicità di còmpiti da coordinare. Quando la volontà già pienamente concepita e disegnata si ridesta attraverso ad una serie d'impedimenti, noi riconosciamo in ciò un elemento importantissimo della elezione, anzi il fondamento d'ogni maniera ordinata di vivere; ma perchè il carattere si venga poi sviluppando occorre che un principio sia a capo della memoria volitiva e la determini secondo un indirizzo presignato. Da questi aspetti positivi del carattere risultano anche i negativi, in quanto che nel concetto che ce ne facciamo dee ancora entrare la capacità di negare, di eliminare e di respingere l'opposto alla regola, quello che aliena dal raggiungimento del fine e il contraddittorio del principio. E quando tutto ciò accade, la vita interna si vien come distribuendo per gradi, e ordinando per sistemi, non a caso, anzi per elezione; e noi sappiamo di voler così e così, non solo perchè siamo di un certo modo, ma ancora perchè ci confermiamo di proposito e con energia ad un certo ideale, cui miriamo, non solo come a mèta finale, ma eziandio come a norma infallibile.

Or, per non cader qui nel paradosso di una volontà che ponga anzi crei sè medesima, il che poi in fondo non spiega nulla, e per intendere insiememente come tutto ciò accada in virtù delle forme razionali, che consideriamo come sopra tutte le altre eccellenti, ma pur sempre in via naturale

ed in virtù delle leggi generali della vita dello spirito, bisogna entrare in un altro ordine di considerazioni.

Col nome di ragione usa ordinariamente di significare il complesso delle potenze superiori dell'animo, mercè le quali, allontanandoci noi, anzi separandoci in qualche modo dagl'istinti di natura immediata e della pura recettività conoscitiva, raggiungiamo un certo grado di interiore eccellenza spirituale, contrassegnata precipuamente dalla piena consapevolezza così dell'opera come del pensiero. Il linguaggio comune distingue ancor di più; poichè alla ragione così astrattamente intesa contrappone la coscienza morale, come quella che più direttamente operando su la volontà ci assegna la mèta e l'indirizzo della vita, secondo regole e secondo criterii per ogni rispetto superiori alla passione e all'egoismo. Il più degli uomini si accontenta di così poco; nè a torto: poichè, sebbene ei sia fuor di questione che ad un certo punto del nostro svolgimento interno ci sentiamo come distinti in parte superiore e in parte inferiore di noi medesimi, anzi in nobile ed in ignobile, come di cotesto fatto stesso non è poi dato a tutti di ritrovare un'adequata spiegazione, naturalmente accade si ricorra a designazioni puramente nominali, e che di queste altri si appaghi. Se non che la semplice differenza, che come fatto e come indizio non può esser revocata in dubbio, non vale per sè sola a giustificare gli errori, che per avventura procedano da frettolose teorie o da presupposti scientifici punto verificabili.

E per fermo, nel corso della vita noi non siam limitati a produrre le immagini delle cose, che ci sian fatte palesi dai sensi, e a far poi rifluire su la

natura esteriore i movimenti, che siano immediato effetto delle appetizioni nostre. Nè siamo nemmanco limitati alla produzione di quegli stati di più complessa natura, che chiamiamo memoria, fantasia, aspettazione, ecc., a quello insomma in che trovasi come raccolta la materia della coscienza. Anzi da cotesta materia medesima si vanno po' per volta distaccando le molteplici forme di evidenza raziocinativa, di efficacia logica, di ordinamento metodico e di estetica convenienza, che nell'insieme chiamiamo ragione e pensiero; la qual cosa però non accade se non per via di svolgimenti graduali, in guisa che mai ci si rivela l'esistenza di una causa, di un agente, per dir così, riposto, che sviando lo spirito dalla sua genesi naturale ne capovolga i termini. Il pensiero è così fatto di natura sua, che non ci si appalesa mai, nè qual vero e proprio incremento di cognizione diretta, nè qual nuovo aspetto della realtà; anzi in quella vece qual semplice correzione formale e qual nuova disposizione delle conoscenze già innanzi acquisite, cui per ciò nulla si toglie e nulla s'aggiunge di quel che è materia propriamente detta. Chi opina in altro modo è costretto a fare dell'*hysteron proteron,* ossia d'un errore, il canone della logica.

Nulladimeno, quando si afferma che il pensiero non è da considerare qual facoltà peculiare di conoscenza diretta, non vuolsi con ciò aver detto che alla vita dello spirito non ne venga incremento di sorta alcuna. L'incremento consiste appunto negl'intimi riferimenti delle cose alle forme, per via dei quali lo spirito si va facendo anticipazioni di regole, definizioni di leggi e determinazioni di principii; atti cotesti che costituiscono nell'insieme loro la superiorità della ragione, e, a dirla più esattamente,

la libertà sua, perchè essendo di pura forma universale sottraggono entro certi limiti l'animo nostro all'influsso dei primi appetiti, che sono immediati e per ciò stesso inevitabili. A due punti vuol farsi principalmente attenzione, cioè alla varietà delle forme, che per non esser tutte ad un modo non pare possan procedere da un primo principio per naturale derivazione; e poi anche alla maniera onde le forme medesime vengonsi sviluppando in atti volitivi, cioè in tendenze capaci di reagire contro le immediate appetizioni. E per ciò occorre di analizzare.

E primieramente le riflessioni e le altre funzioni pratiche, di cui si discorse brevemente innanzi, non sussistono in realtà se non in varie maniere di sviluppo e di complicazione, secondo che mutano le interiori condizioni da cui derivano, cioè secondo che nell'animo siano apprezzamenti, intellezioni e atti di pensiero di maggiore o di minore estensione ed intimità. Corre per ciò grandissimo divario da un atto all'altro di riflessione anche nella medesima persona, in diversa età però e in diverse circostanze, e la libertà massima consiste appunto nel poter tenere a molta distanza dall'*io* l'obbietto appetito, in guisa da farne giudizio per molti aspetti, con tranquillità e spassionatamente. Nè ciò è necessario accada soltanto per rispetto ad una certa maniera determinata di appetizioni e di occupazioni, potendo queste in certe date condizioni del processo interiore divenir tutte materia di esame obbiettivo e andar tutte soggette all'influsso degli elementi formali della ragione.

Ora gli aspetti di questa sono, non dirò indefiniti, ma molteplici al certo. In due principalissime categorie possono esser ridotti; il che, quando si faccia

speciale attenzione alle differenze qualitative dei fenomeni stessi, dà poi luogo alla suddivisione della ragione in pratica ed in teoretica. Di fatto, v'ha dati razionali riferibili soltanto alla maniera d'essere e di svolgersi delle cose, ed altri che contengono valutazioni di pregio o designazioni del contrario. Nel primo caso il dato formale distingue il vero dal falso, la causa dall'effetto, il mezzo dal fine e così via; nel secondo caso serve, non che a sceverare soltanto, a discriminare eziandio l'utile, il conveniente, il buono, l'onesto dei loro contrarii, il che fa che i concetti così discriminati si dican poi propriamente criterii. Gli uni e gli altri dati concorrono insiememente, ma non in egual misura, a formare la libertà morale. Poichè, se in astratto è vero che la coscienza intellettiva e la valutativa non sono il medesimo, nei fatti poi concreti della vita questa non esiste mai scompagnata da quella, nè potrebbe, per esser molti i casi, in cui la semplice evidenza dell'apprezzamento a nulla giova senza il concorso del pronto e sicuro riferimento logico delle operazioni alle forme. Cosicchè le due specie di ragione s'immedesimano nell'atto pieno e completo della morale elezione.

Ma, per rimanere nei limiti del mio assunto e per venirne a termine con qualche brevità, sarà bene che io mi fermi a considerare sommariamente le condizioni speciali della ragion pratica, pretermettendo quelle che son proprie della ragione teoretica esclusivamente.

La materia cui la ragione pratica si riferisce è propriamente quella del volere, la cui nozione sia stata già in qualche modo astratta dalle altre emozioni e ridotta in qualche termine di chiarezza.

Viensi essa sceverando per via di ripetute esperienze di quello che abbiam fatto, o siam prossimi a fare, e di quello che vediam fare agli altri. L'intelligenza vi si può esercitare come in ogni altro obbietto, il che accade per l'appunto quando ci limitiamo ad esaminare semplicemente il fine e l'energia di una data volontà, senza aver riguardo ad estimazione di sorta. Ma, come appena l'apprezzamento siasi rilevato, si vede tosto che implica di necessità dei sentimenti varii di gradimento e di spiacenza, assegnabili tutti per chiarimento, punto dimostrabili con argomentazioni.

Corrono codesti apprezzamenti per varii gradi, a cominciare dal puro piacere che insieme al contrario è implicito nelle primitive sensazioni e nei loro più semplici aggruppamenti, fino alle idee morali ed estetiche che sorgono a rincontro di alcuni determinati rapporti della volontà, come norme da cui s'originano impulsi e ripugnanze. I gradi stessi son contrassegnati dalla maggiore e dalla minore distanza che intercede fra la materia del volere e gli atti d'interna apprensione valutativa: essendo quella alcune volte così legata a questi, che non è facile tenernela separata, ed altre volte poi così ben distinta che, pur mutando essa stessa nei suoi particolari aspetti, all'apprezzamento in genere rimane sempre il medesimo carattere di norma infallibile.

Si faccia, a mo' d'esempio, attenzione alle note che contraddistinguono il conveniente estetico a rincontro del piacevole, che diciamo sensibile, e poi a quello onde l'uno e l'altro diversificano dall'utile. Del piacevole propriamente detto non è dato a noi di renderci conto se non presenti le cose che ne suscitano nell'animo il sentimento, e, rimanendo esso necessariamente congiunto a queste, non si può mai,

non che universalizzarne, nemmeno astrattamente esprimerne la nozione; come a fuggire il contrario occorre di evitare le cose, che sian capaci di produrre in noi una dolorosa impressione. Non accade così del conveniente estetico, il quale, pur consistendo in alcuni particolari rapporti delle cose che ci rappresentiamo, dà luogo all'astratta nozione formale dei rapporti medesimi, e perciò a criterii generali che seguono la misura ed il valore degli obbietti materialmente mutabili. E gli è per ciò che possiamo volerlo e ricercarlo, perchè è di natura tale da governare la maniera della nostra concezione e l'opera che da questa conseguiti. Quando poi si faccia attenzione al concetto dell'utile, si vede subito come esso sia onninamente subordinato all'esistenza di un'appetizione, perchè niente dicesi utile se non in quanto sia mezzo per raggiungere un fine, cui la volontà sia stata già indirizzata ed applicata. Il che importa che tal nozione non si ottiene se non da una tranquilla considerazione di quegli obbietti che in certe determinate condizioni di tempo e di luogo possono servire al raggiungimento di un fine, a procacciare, cioè, una soddisfazione presegnata già dall'atto della volontà. E per ciò appunto l'utile è relativo, ma in maniera diversa dal piacevole puro e semplice, perchè non manca dei caratteri della universalità e non è immediato come questo.

Ora le forme della valutazione pratica, di cui s'è voluto addurre qui un qualche esempio, appunto perchè molteplici e di vario grado, impegnano assai diversamente le funzioni dell'animo, di cui si tenne parola innanzi, dall'appetizione in su; offrendo loro in modi assai varii criterii, regole, spinta e mezzi di riprova. Ed essendo forme, proprio, così e non più tali, assumono via via, ma necessariamente il

carattere di predicati per rispetto a quelle appetizioni le quali, per non esser passionate, dian luogo all'esame e divengano materia di giudizio.

In questi sommi capi consiste il fondamento della volontà razionale, della quale però rimane a dire così per la natura in genere, come per le principali conseguenze.

S'è accennato qui innanzi ai riguardi di convenienza estetica, come a quelli che più direttamente rivelano un'idea di pregio capace d'ingenerare nel subbietto una libera adesione non turbata da interessi appetitivi. Ora le idee morali, delle quali non si può qui di certo discorrere con l'estensione che all'argomento si converrebbe, sono per l'appunto forme di cotesto genere, cioè tali che necessariamente nascono a rincontro di certe determinate relazioni del volere e al riprodursi di queste anch'esse si riproducono, movendo l'animo ad una adesione punto logica, anzi di natura affatto diversa. Per la ripetizione di coteste associazioni, delle idee morali, cioè, con le relazioni del volere, cui naturalmente si riferiscono, vengonsi po' per volta sviluppando tutti quegli atti d'interna discriminazione, in virtù dei quali le appetizioni ricevono, per via di altrettanti giudizi, dei predicati ora di approvazione, ora di riprovazione, che le riducono come in varie classi. Con la frequente ripetizione di tali giudizi si genera il contrasto del nobile e dell'ignobile, dell'alto e del basso, dell'umano e del bestiale e di altrettali contrari, cosicchè da ultimo la vita interiore rimane come spartita in due gradi, con molte varietà intercalate fra gli estremi di opposizione massima. La discriminazione, che dapprima si applica alle appetizioni già rese potenti dall'impeto naturale delle

forze interne e dalla urgenza del bisogno, s'estende poi poco per volta anche a tutte le movenze che preparino di lontano la volontà, cosicchè da ultimo con la coscienza del doversi fare e del non doversi fare si precorre di gran tratto al pentimento.

Le quali cose non accadono però in tutti con la medesima evidenza. L'attività umana, di fatto, non procede a fil di logica, per esservi assai frequenti le ragioni dell'occupazione del tutto meccanica, molte le urgenze del vivere cotidiano, e poco men che infinite le illusioni dell'egoismo, dell'amor proprio e della vanità; per le quali ragioni accade poi di soventi che la passione e l'abito ingenerino la sofistica delle scuse e la pigrizia dei tiepidi accomodamenti. Procede da ciò che la luce delle idee morali rischiari più securamente e più prontamente le altrui anzichè le nostre proprie operazioni, essendo assai malagevole il ridurre quest'ultime a quella evidenza obiettiva, per la quale l'animo è mosso agli schietti giudizi di apprezzamento disinteressato. In guisa che non è a maravigliarsi se dal giudizio morale non sempre conseguiti la libertà del volere e dell'opera in quella maniera e in quella misura, che stimeremmo corrispondenti all'indole stessa della ragion pratica.

Ma quando la meditazione, e poi l'esame e lo studio di noi medesimi ci mettano in grado di considerare le nostre appetizioni e le nostre opere per quei medesimi aspetti di obbiettività, che agevolano i giudizi su la volontà altrui, allora sì che dall'idea morale procede, non che la tardiva resipiscenza, un preciso impulso, anzi un vivo bisogno di antivenire gli appetiti con una forza che sia loro superiore d'intensità e di pregio. E ciò fa che si neghi o si affermi l'appetizione medesima, secondo che corri-

sponda all'idea o che a quella si riveli contraria. Si svolgono poi di qui via via le regole, le massime, le norme, i principii dell'operazione, che non sono in verità atti puramente teoretici, come molti credono, ma bensì volizioni di carattere generale, costitutive di forza or positiva, or negativa, secondo che venga richiesto dalle varie esigenze dei particolari casi della vita. La misura ed il limite della morale libertà è perciò riposta in quel principio che dicono del *motivo più forte.*

Si vuol però notare esser manifestamente erronea l'opinione di quelli, i quali fanno delle massime, delle regole e dei principii tutt'una cosa con la morale, o per lo meno col carattere in genere, come se questo non potesse consistere in altro sostrato, nè d'altronde attinger la sua energia se non dagli etici convincimenti. L'assoluta evidenza che di questi è propria, induce molti nella credenza che il male sia da considerare qual semplice negazione o deviazione, e perfino quale assoluto accidente. Il motivo di cotal credenza è riposto in questo, che, cioè, della superiorità immediata del pregio si fa una originaria superiorità di efficacia causale. Ma il fatto mostra appunto il contrario; perciocchè non dalle idee morali soltanto, ma da tutti i loro opposti e contrarii ancora s'ingenerano degl'impulsi, e da questi poi tutte le massime, tutte le regole e tutti i principii della riprovevole elezione, che danno al carattere perverso quell'impronta di energia, che muove così di soventi a paura e a raccapriccio. Il carattere, in una parola, è tale, quale lo vadano facendo i motivi che lo governano, e per ciò non segna esso medesimo il più alto grado della morale libertà, ma solo la funzione pratica più complessa, cui la volontà possa giungere nei suoi svolgimenti.

Non è però necessario che da coteste riflessioni si proceda difilato alla negazione della responsabilità e ad attenuare poi in conseguenza il significato delle idee morali. Perchè quella e queste, sebbene limitate od impedite dalle condizioni speciali dalla capacità di ciascuna persona in particolare, non cessano mai di significare forme ed esigenze universali della coscienza umana. Il giudizio morale, infatti, per quanto tardivo o imperfettamente sviluppato, o mal riferito agli atti particolari, non è provato che manchi mai in alcun uomo, il quale sia capace di volontà. E ciò basta perchè la responsabilità non rimanga limitata al riconoscimento dell'opera come propria di chi l'ha voluta, ma si appalesi qual vivo sentimento ancora di quello che nell'atto medesimo possa esservi di riprovevole. Se non che codesto sentimento è indefinitamente graduato, non solo da uomo a uomo, ma da caso a caso nella medesima persona, secondo che cambiano le particolari circostanze della vita: e gli è per ciò che non v'ha mai perfetta congruenza fra la responsabilità morale e quella che alla legge positiva importa di ammettere, qual presunzione giuridica, fondata sopra concetti di qualche valore approssimativo, ma lontani sempre dal cogliere pienamente il vero.

Nè può dirsi che l'interiore eccellenza delle idee morali venga invalidata od attenuata dalla esistenza del male, e dalle continue anzi inevitabili limitazioni che la natura pone allo svolgimento della libertà. Perchè non solamente è vero che il pregio di idee così incondizionate come son quelle della morale non può crescere o diminuire a seconda che cresca o diminuisca il numero dei casi, in cui vadansi esemplificando, ma c'è ancor questo di notevole, che gl'impedimenti, cioè, son tutti assegnabili così per l'ori-

gine come per l'intensità; cosicchè lo sforzo impiegato a rimuoverli non può mai parere opera vana. L'attività morale si converte a un certo determinato punto in lotta interiore dell'uomo con sè medesimo, nella qual lotta, non la certezza del trionfo, che non è in poter di nessuno, ma la volontà decisa di combattere fino in fine gli è quella che mantien viva l'energia, e contribuisce in certo qual modo al sentimento del benessere.

La passione e l'egoismo sono i nomi che di solito vengono adoperati a designare collettivamente quelle inclinazioni dell'animo, le quali ostacolano l'espansione delle idee morali, o limitano il dominio, che esse abbiano già in qualche maniera conseguito. E di fatto, sotto il nome di passione può intendersi qualunque appetito di tensione massima, che divenuto abituale ed imperioso non dia più luogo sopra di sè all'azione riflessa della ragione; e l'egoismo consiste per l'appunto in una somma di tendenze e di bisogni accettati, riconosciuti ed appropriati prima che si fosse stati in grado di farne giudizio con tranquillità e con pienezza di criterio.

Ora degli effetti dell'uno e dell'altra la vita nostra è piena: e non è a credere che le idee morali possano eliminarli con subitanei atti d'immaginaria energia, come son quelli che usarono e usano di fantasticare i novatori d'ogni tempo e d'ogni luogo. Ma non è perciò opera vana l'energia morale per sè stessa: nè tale che debba farsene come la qualità eccezionale dei pochissimi, cui si dà a titolo di ammirazione il nome di virtuosi. Poichè, non mancando ad alcun uomo le occasioni del riflettere sulle proprie e sulle opere altrui, e insiememente la capacità di astrarre da tali riflessioni delle vedute generali, non è persona al mondo, che in qualche modo non possa

moralizzar sè stessa, e che per qualche rispetto non vi si provi. Nella varietà dei casi interiori, cui dan luogo i tentativi, le lotte, e le cadute, han la radice loro tutti quei sentimenti or religiosi, or d'altra natura, per cui si è quando a quando come colti da un pauroso avvertimento dell'esser nostro. Accade per ciò che la libertà interiore apparisca come a varia altezza nelle varie condizioni della vita, e che incontri rarissimamente la malvagità assoluta nel pieno senso della parola.

La stessa eccellenza del carattere morale, che concepiamo in idea come completa attuazione della ragion pratica per via della volontà costante ed ordinata, non è però tal privilegio che alcuna persona, che ne sia o se ne creda in possesso, rimanga come sottratta al bisogno della lotta, ed ai pericoli dell'egoismo e della passione. L'individualità prima ed immediata è già sviluppata d'un buon tratto, quando comincia per la prima volta ad apparire la volontà regolata dalle idee morali; e per quanto questa operi per modificare di sopra in sotto le naturali inclinazioni, arriva sempre abbastanza tardi, perchè la natura non debba offrirle resistenza perfino invincibile per certi rispetti. L'egoismo e la passione, massime se sussidiati dalle esperienze della vita, mantengono la forza loro anche di rincontro ai più alti prodotti della riflessione morale, e ostacolano l'allargarsi di questa a tutta l'attività interiore. Il fondo immediato, anzi animalesco o brutale della coscienza, per quanto già discriminato dal giudizio etico e frenato dalla volontà, si solleva di quando in quando manifestando il suo potere or qual causa di subitanee emozioni, ed or qual remora ai più nobili tentativi, se pur non spiega l'influenza sua in maniera più pericolosa, per via, cioè, di sofistiche insinuazioni. In guisa che

raramente accade che l'attività morale si dispieghi libera di sè in una serie non interrotta di atti, ordinati tutti al medesimo fine; anzi, qual forza destinata a vincere un sistema complicatissimo di resistenze, corre per vie lunghe ed intricate, ed è assai spesso costretta a rifar più volte il medesimo cammino. L'ideale della volontà morale, che ci par di vedere come racchiuso e compendiato nella forma universale della virtù o della santità, si discioglie in molteplici rapporti di dovere, che sono come altrettanti ripieghi della morale attività, diretti a vincere i varii impedimenti dell'indole e delle esterne circostanze. Ma appunto perchè non tutti i singoli uomini si trovano a lottare coi medesimi impedimenti, nè a tutti è imposto dalle circostanze di operare allo stesso modo, la libertà morale, che pare una ed indivisibile, assume caratteri svariatissimi di doverose inclinazioni e di virtuose energie.

E c'è ancor di più, che, cioè, accade assai di rado che il problema della libertà si appalesi come quello in cui tutti gli altri problemi della vita trovino il loro riassunto e la loro universale e compendiosa espressione. Perchè è cosa rara che le condizioni pratiche e teoretiche della riflessione sian tali da spronar l'animo a tener fermo nelle idee morali, non che come a precise norme dei casi particolari, come ad assoluto termine d'ogni aspirazione. Nei pochissimi casi in cui ciò s'avvera, han luogo profondi travagli delle coscienze, che trovan poi la soluzione loro o nell'eroismo o nell'ascetismo, forme coteste egualmente nobilissime, che è vano assoggettare ad un giudizio di preferenza. All'incontro, nei casi ordinarii la libertà si rivela come a frammenti, perchè il più degli uomini trovan modo di alternare le comode massime del benessere con quelle più rigorose

della moralità, e per la scarsezza e la rarità degli ideali risentimenti, della vita in complesso non si fanno alcun concetto, nè han mèta o fine a cui mirino costantemente, salvo che il pungolo del pentimento o il dolore inaspettato non adergan l'animo a momentanea altezza.

Ed ora non mi rimane se non di toccare ancora d'un altro aspetto della questione.

La nostra vita non consiste solamente in quelle interiori funzioni che si è venuti fin qui illustrando, a cominciare dalla semplice appetizione e a finire con la ragion pratica. I fatti procedenti dalla coesistenza sociale sono aspetti notevolissimi della vita umana, massime se si vuole aver riguardo alle condizioni reali che occorrono per tradurre in effetti di operazione ordinata le forze morali dello spirito. La nostra vita non è mai d'individui isolati, ma sì di gruppi di famiglia, di società e di stato, per entro ai quali si formano come tanti ambienti determinati dall'azione, che ciascuna persona spiega sulle altre, e che dalle altre al tempo stesso patisce. In cotesti ambienti si sviluppano speciali inclinazioni ed abiti speciali, e coloramenti varii dell'indole e del carattere, e poi coordinamenti e subordinazioni di forze, sia di diritto, sia di fatto, di necessità assoluta, di necessità relativa, e poi motivi d'imitazione e risguardi di onore, e scambi d'influssi, e poi attrattive e ripulse. In tutto cotesto complesso di rapporti consiste la lotta che a ciascuno tocca di sostenere per vivere, e per valere secondo sua possa. La vita interna ritrae dalla lotta medesima maggiore o minore ricchezza di contenuto, e vario ritmo e varia pieghevolezza. E perchè a ciascuno è imposto dalle circortanze stesse di sopportare in vario modo la

pressione sociale, non solo le operazioni esterne, ma anche le interne vengono ad esserne in diversa maniera limitate e modificate.

Da cotesto insieme, che tanto attenua la personale indipendenza, procedono pur anche parecchi alleviamenti dell'attività, perchè l'opera comune dispensa da non pochi sforzi di energia individuale. Di fatto, adagiandoci noi po' per volta nelle ovvie forme del costume, e accomodandoci via via ai dettami della opinione e della tradizione, a nostra insaputa ci troviam poi da ultimo in possesso di moltissime virtù del vivere civile, in guisa da risolvere, mezzanamente sì, ma con poco sforzo, parecchi problemi della vita morale, anche quando non si offra resistenza se non scarsissima alla corrente del tempo, cui ci siamo abbandonati. La libertà interiore viensi così in qualche maniera come meccanizzando nella pratica del buon costume, la quale, per quanto sia punto meritoria, non cessa per ciò d'essere validissimo aiuto e continuo eccitamento alla morale riflessione.

I molti freni dell'egoismo e della passione, che da tali risguardi sociali naturalmente risultano, fanno sì che la morale s'accomodi anch'essa alle vedute eudemonistiche del benessere, e da ciò procede che anche alla critica più rigorosa riesca difficile di arguire dagli esterni effetti della volontà la quantità di energia morale, che fu spesa a produrla.

Da tutte le cose, che furono qui innanzi esposte per sommi capi, può indursi una generale affermazione, che, cioè, sotto il nome di libertà si celi quel che in logica con parola proprio barbara dicesi un *polisenso*. Di fatto, non si giunge mai ad un concetto primo ed universale, dal quale altri e poi altri vadansi naturalmente svolgendo, per necessaria succes-

sione di conseguenze. E son per ciò molteplici le considerazioni, cui dà luogo l'esame della libertà, e non guari facili a ridurre a criterii precisi a guisa di quelli, che tengono ad un ordine particolare di fatti, esattamente circoscritti dall'esperienza stessa.

Le molte teorie, che intorno a questo argomento furono escogitate, trovano, a mio avviso, un'adequata spiegazione della natura stessa dei fatti; i quali son tali da dar luogo in certi punti a generalizzazioni apparentemente convincenti, che si trovan poi false, quando si tratti di armonizzare tutti gli aspetti della questione. Se non che, quantunque la più parte di cotali generalizzazioni, che mirano a riassumere fenomeni così svariati sotto concetti astrattissimi, sian prive di fondamento ed infruttuose per l'indagine scientifica, non si può però negare che sotto a quei fenomeni medesimi si celi un problema di carattere universale, che di per sè s'impone e s'imporrà sempre alla ragione. Nel continuo apparire e sparire della interiore autonomia, nella perpetua trasformazione del meccanismo in riflessione pienamente conscia di sè medesima, e nel ricadere che questa fa di bel nuovo nel meccanismo, è un'ampia materia di dubbio e di ricerca, che s'impone a tutti quelli che abbiano rettitudine di pensiero scientifico e vivo interesse pei problemi della vita morale. Da quei dubbii per l'appunto s'ingenerano parecchi degl'impulsi ideali che talvolta spingon l'animo nostro a cercare acquiescenza in convincimenti superiori ad ogni fluttuazione di appetiti, e tal'altra stimolano l'intelletto alla ricerca dei concetti, che siano atti a risolvere le contraddizioni inerenti alla empirica cognizione delle cose. I quali problemi può ben darsi che paiano di dubbia anzi di difficilissima soluzione a quelli che ci si siano seriamente trava-

gliati attorno, ma che è cosa men che puerile il voler rigettare alla prima, come punto compatibili con la presente serietà del *sapere positivo.* Gli è anzi qui per l'appunto e in altrettali questioni che ha la sua ragion d'essere quella metafisica, della quale è oramai usanza si discorra con fastidioso dispregio da molti, che, con buona pace loro, ne son pratici come i ciechi dei colori.

Ma oramai uscirei dai termini del mio argomento, e faccio punto per questa volta.

V.

I PROBLEMI

DELLA FILOSOFIA DELLA STORIA (*)

CON APPENDICE

DI LEZIONI INEDITE SULL'ARGOMENTO.

(*) Prelezione letta nella R. Università di Roma il 28 febbraio 1887, e pubblicata in Roma, Loescher, '87.

Pubblico questa prelezione tal quale la dissi sul manoscritto già pronto per la stampa. Qualche leggera correzione portata qua e là, e la giunta di alcune note non cambiano infatti nulla, nè alla sostanza, nè alla forma.

Gli argomenti che tocco sono più proprii di libro, che non di discorso; e serrati e premuti così negli angusti confini di una prelezione, parvero a molti che mi udirono scabrosi ed oscuri. Mi sia lecito di osservare, che lo scabroso e l'oscuro è nella natura stessa delle questioni, che mi premeva di designare come quelle che formano oggetto della filosofia della storia; ma che io non ci ho messo proprio nulla del mio ad accrescerne la intrinseca difficoltà.

SOMMARIO. — La filosofia della storia è una tendenza e non una dottrina costituita. — *Questioni di metodo:* dell'interesse alla ricerca storica; del procedimento e della certezza del risultato; della obbiettività della esposizione. — *Questioni di principii:* della natura del fatto storico; la teoria della civiltà; della psicologia sociale e della legge storica; della neo-formazione e del processo. — *Questioni di sistema:* la storia universale; l'ipotesi monistica; le serie indipendenti e irriducibili; la storia della civiltà, e a quali pericoli sia esposta; imprecisione nel concetto del progresso; risultato critico.

Se alcuno mai per caso si provasse ora a mettermi alle strette con questa domanda: fate di definire, e sia pure con la parafrasi di un discorso, il preciso concetto di filosofia della storia; io risponderei senz'altro: a dirittura non posso. Ma non per questa confessione, che faccio a voi qui dal bel principio, io mi sento punto imbarazzato a dire, se non altro per accenni, ma pur sempre con qualche approssimazione di esattezza, delle ragioni che c'inducono a filosofare su la storia, e dei problemi che sorgono naturali nel nostro spirito, quando, in tale disposizione della mente, sottoponiamo a novello esame i *metodi,* i *principii obbiettivi,* ed il *sistema* delle conoscenze storiche.

Con questa doppia affermazione, del non poter, cioè, definire e del poter discorrere, io intendo di dire precisamente, che il nome di filosofia, in questa particolare applicazione, non designa già un corpo di dottrine, dichiarato in ogni parte e consacrato

dalla tradizione, di cui poi si possano indicare con qualche facilità i limiti e le forme secondo un particolare intendimento di sistema o di scuola, ma sì invece una tendenza, più o meno esplicita, ma generale sempre nello spirito dei nostri tempi, e latente nei presupposti e nelle conclusioni di quelle discipline storiche, che abbiano raggiunto un più alto grado di esattezza scientifica. E dicendo tendenza, si vuol dire di cosa che non ci disobbliga dal primo primissimo lavoro di analisi e di combinazione, e non ci permette di adagiarci tranquilli sopra una tradizione bella e stabilita.

In tutte le discipline, che come questa si trovino allo stato di tentativo, o di preparazione, le attrattive son certamente grandi, ma massimo è il pericolo dell'errore; e per questa ragione ho detto, che non è il caso di una semplice definizione formale, che si vada poi parafrasando in un discorso. Ed ecco, dunque, che io limito la mia prelezione a dire per sommi capi delle principali questioni d'indole generale, che nascono nel nostro spirito dalla considerazione scientifica dei fatti umani storici; e in luogo di definire *ab intrinseco*, come farei della logica, della psicologia o dell'etica, porto la mia attenzione su le cose stesse, da cui nascono le difficoltà, e da cui si originano i problemi, che sono per me i motivi del filosofare su la storia.

I.

La vasta materia ed il larghissimo campo di conoscenze, che di solito chiamiamo storia, non forma oggetto per noi, nè d'intuizione diretta, nè di vera e propria osservazione, se pure all'una ed all'altra

parola vogliamo attribuire un significato preciso; per non dir poi dell'esperimento, che qui non c'entra per nulla. Perchè si venga a capo di fare indagini sul passato, che riescano a darcene un'idea possibilmente piena, o per lo meno adeguata, bisogna innanzi tutto che certe determinate inclinazioni dell'animo ci dispongano a certi particolari interessi, e che poi usiamo con diligenza di specifici istrumenti di metodo, i quali affidino della precisione dei risultati. E quando i risultati, ottenuti per cotali avviamenti e mezzi, si voglia poi metterli assieme e coordinarli, perchè ne venga fuori una determinata configurazione, che chiamiamo epoca, periodo, stadio di civiltà o altrimenti, c'è questa massima, che ha tutta l'aria di un postulato, anzi di un imperativo, che la rappresentazione, cioè, debba essere spassionata, non regolata da preconcetti, in una parola obbiettiva.

Natura e qualità intrinseca dell'interesse, che ci muove alla ricerca, precisione del procedimento, che assicuri della certezza del risultato, obbiettività della esposizione: ecco tre concetti di propedeutica e di metodologia speciale, i quali, quando sian presi in esame, dan luogo a non poche considerazioni formali di critica, in ragione dei principii conoscitivi che includono, o a cui rimandano. Nel qual caso il filosofo non può a meno di metter bocca.

Trattandosi di una conoscenza d'un genere particolare, preme, innanzi ad ogni altra cosa, di sapere con precisione per quali aspetti e per quali ragioni essa si distingua dalle altre maniere di conoscenza, e in quali interessi del nostro spirito abbia il suo centro e i suoi fondamenti. I progressi delle discipline particolari storiche non son di certo indipen-

denti da codesta considerazione generale; perchè la bontà della ricerca, ossia la esattezza del procedimento, non potendo in questo caso particolare dipendere dall'uso degli istrumenti esteriori e del calcolo, come nelle scienze naturali di pura osservazione, consiste principalmente in quelle disposizioni interiori dell'animo, che per difetto d'altra parola chiamiamo cultura; nelle quali disposizioni entra per non piccola parte il concetto generale della vita, il sentimento complessivo della società, della religione e dello stato, la fede od il dubbio su l'umano destino. L'interesse alla ricerca storica, come risultato di tutte le disposizioni intellettive ed etiche, estetiche o religiose, politiche o sociali dell'animo nostro, è esso stesso già per sè parte integrante della nostra cultura; e nei suoi modi e forme, e nelle sue attinenze e conseguenze, dipende dalla complessiva costituzione dello spirito, in un determinato stadio dello sviluppo interiore [1].

Ai nostri tempi, dicono e con ragione, cotesto interesse è diventato più scientifico che non fosse in passato; e per questa mutazione appunto si è giunti a sottoporre ai principii esatti di una analisi rigorosa, e di una varia, complessa ed ingegnosa combinazione, molta parte di quella materia, che un tempo formava argomento di caotica erudizione, o rimaneva abbandonata al geniale discernimento di un fortunato ricercatore. Ora, precisamente per effetto di cotali progressi, che ci permettono ad esempio di discorrere di linguistica e di filologia come di discipline scientifiche, i motivi della ricerca, e le forme dei

(1) L'analisi psicologica dell'*interesse*, per quel che importa alla didattica, formava già oggetto del mio studio pedagogico sull'*Insegnamento della storia* (Roma, 1876).

suoi procedimenti, costituiscono di necessità un capitolo interessante della teorica della conoscenza, nelle sue speciali applicazioni.

L'analisi dell'interesse, e la ricerca dei canoni conoscitivi della retta intelligenza ed interpretazione storica, portano a questioni d'indole generale, che, guardate qui nella somma e rapidamente, si riducono a due brevi domande. Che cosa si deve intendere, in questo particolare rispetto, per certezza del risultato della ricerca; e che vuol dire obbiettività della esposizione?

La esattezza del procedimento e la certezza del risultato, come tutti sanno alla prima, varia non poco dall'una all'altra delle discipline storiche, secondo che la materia in cui s'occupano consti di condizioni più o meno isolabili da altre condizioni concorrenti, e riposi sopra elementi, o fattori, più semplici, o più complessi. Il primitivo profilo p. e. di un antichissimo istituto giuridico riesce di gran lunga più facile a ritrarre, che non la configurazione complessa della convivenza umana, per rispetto alla distribuzione economica del lavoro e della proprietà; e le varie vicende delle forme politiche dello stato si spiegano e si chiariscono alla nostra mente con maggiore facilità, di quel che non accada dei motivi sociali ed etnici, di cui le forme dello stato sono, non che le conseguenze, i veri e proprii esponenti. Il divario è poi massimo fra il dato fissabile, e spesso imitabile di una lingua antica, e i prodotti della fantasia mitica, i quali, nella loro incertezza, e anzi fluttuazione, ci mettono in tanta perplessità di apprezzamento, che le nostre interpretazioni, pur sotto alle apparenze di una dicitura scientifica, risentono assai spesso dell'immaginoso, che è proprio della materia cui si riferiscono.

Da queste considerazioni si può inferire, in primo luogo, che la certezza del risultato non si misura soltanto dalla precisione istrumentale dei metodi paleografici, filologici, linguistici, o come altro si chiamino, ma anche e principalmente dal grado di trasparenza e di riproducibilità teorica della materia presa in esame: e in secondo luogo, che gli elementi teorici coi quali s'interpreta il fatto storico, quando siano stati per se stessi convenientemente dichiarati, dan luogo a discipline generali, che fanno come da capisaldi di ogni ulteriore ricerca particolare. L'esempio della linguistica, per questo rispetto, dimostra con la massima evidenza come sia possibile la conversione dei fatti storici, empirici e disgregati, in principii ordinati di vera dottrina [1].

E, venendo al punto della obbiettività, gli è chiaro senza ricorrere a particolari spiegazioni, che un simile concetto non presenti alcuna seria difficoltà, tutte le volte che venga inteso come il semplice contrapposto dei pregiudizii nazionali, o religiosi, politici, o

---

(1) Delle molte illazioni, cui si giunge naturalmente per questa via, giova qui ricordarne due.

È affatto erroneo l'indirizzo didattico di coloro, che applicandosi agli studii storici, si danno gran pensiero d'impadronirsi soltanto degli ovvii mezzi istrumentali della critica, e sperano che la cognizione reale della materia debba poi venir da sè. Ma dove manchi la cultura teoretica, poniamo dell'economia o del diritto; o dove faccia difetto l'intelligenza della funzione psicologica p. e., della lingua o della religione, è inutile che altri si travagli nell'esercizio della critica diplomatica o filologica: l'uso anche corretto degl'istrumenti non affida di nulla.

Scorrettissima è la caratteristica che i *letterati* sogliono dare degli storici, come se il divario non consistesse in altro, se non nelle qualità generiche dell'ingegno o nei mezzi dello stile. I motivi della storiografia sono invece il punto essenziale. Dalla Storia romana di Rollin a quella di Mommsen non si va per soli gradi di erudizione o per differenze di attitudini d'ingegno, ma anzi per mutazione del pensiero nella interpretazione e penetrazione mentale delle cose umane.

sociali dello scrittore; perchè può dirsi che si tratti oramai di causa vinta, se guardiamo soltanto ai propositi ed agli intenti dei cultori delle cose storiche, sotto gli aspetti più generali. Ma dal concorso di svariate discipline, che occupandosi in diverso modo e per varie vie nello studio delle cose umane, tutte mirano a ritrarne ed intenderne la vera ed intima natura, son nate delle difficoltà nuove, la cui gravità si fa subito palese, pur che siano indicate.

Scrittori insigni [1] di economia si son provati a subordinare tutti i movimenti più importanti della storia civile al criterio della lotta per l'esistenza, e della distribuzione della proprietà e del lavoro, con le conseguenze di subordinazione e di gerarchia che naturalmente ne derivano. Seguaci risoluti della così detta fisica sociale han preteso di considerare tutti i fenomeni di convivenza, come casi particolari di configurazione demografica. Pei moralisti e politici tradizionali il valore della persona umana è di gran peso; mentre i sociologi recenti inclinano a considerare la personalità individua, come un caso particolare rispetto alla conformità tipica della personalità collettiva. Le predisposizioni fisiche, che formano oggetto degli studii antropologici ed etnografici, furono talvolta intese con tanta esagerazione, da parer quasi che il lavorìo secolare della civiltà si riduca alla semplice evoluzione naturale di dati fissi e insuperabili. E su questo andare non c'è da finirla! Ma in tanta contesa di discipline svariate, che si disputano la interpretazione dei fatti umani, la storiografia tradizionale, pure usando come meglio sa e

(1) Ricordo principalmente il Marlo, le cui argomentazioni di tendenza socialistica furono alcune volte ripetute di seconda mano, con minore efficacia e per altri intenti.

può dei risultati di quelle, segue sempre le partizioni di mera convenienza per popoli ed epoche, e non riesce sempre a rappresentare con perfetta perspicuità la somma delle condizioni e delle relazioni su cui si fonda.

Ed ecco come la esigenza della obbiettività, che non vuol più dire il semplice opposto della subiettività accidentale del ricercatore, si tramuta in consapevole tentativo di conciliare, in modo reale e positivo, i diversi elementi e le varie funzioni che concorrono alla formazione del fatto storico. E quando di cotesta conciliazione si voglian poi ricercare le ragioni per davvero più intime e più generali, ecco che la questione piglia forma di grave e difficile problema teorico su la natura delle condizioni proprie del vivere umano, così nei limiti della psicologia individuale e sociale, come nei rapporti della psicologia stessa con le basi fisiche dell'esistenza, e nei modi di sviluppo che ne conseguitano. La soluzione di così fatto problema, che nel suo vasto assunto ha per oggetto di chiarire il valore specifico, correlativo e complessivo dei così detti fattori storici, non è chi possa dirla indipendente dal concetto generale della scienza; il che è come dire dalla filosofia, la quale è dottrina fondamentale dei principii della scienza.

Questo primo gruppo di questioni, che ho qui toccato di volo, concerne la propedeutica della concezione storica, nei tre aspetti dell'interesse, che ci muove alla ricerca, del metodo che teniamo nel ricercare, e della esatta, ossia, della obbiettiva esposizione. Non temerei di dare a questo gruppo il nome di *Historica;* parola foggiata la prima volta dal Gervinus in analogia a pedagogica e grammatica, e usata poi dal Droysen a titolo di un pregevole li-

briccino, sul quale del resto non intendo qui nemmeno di passaggio di pronunziar giudizio in particolare, nè *pro,* nè *contra* (1).

II.

Più gravi sono per fermo le questioni che nascono dal considerare i *principii reali,* su cui poggia la indagine e la esposizione.

Nella infinità degli accadimenti umani quali son quelli che chiamiamo storici? E li chiamiamo così per uso e per tradizione, o perchè abbiamo una ragione intrinseca per distinguerli, e poi contrapporli ai fatti umani che non sono storici? La specificazione, insomma, è essa apparente, o reale; fondata su la convenzione, o su principii conoscitivi stabili?

Nella varietà dei casi e degli accadimenti storici, già distinti e contrapposti come che siasi a quelli che non teniam per tali, si trovano come delle forme di rapporto e d'insieme; p. e., le istituzioni politiche, gli ordinamenti familiari, i sistemi di proprietà, le letterature tenute e trasmesse per secoli come esemplari, le credenze religiose, che rispecchiano tutta una fede nell'infallibile; le quali forme assorgono dal corso ordinario e naturale della specie come per rilievo, anzi pare rappresentino come dei nessi o plessi di attività, come degli organi di coordinazione, come dei centri di attrazione. E la gran corrente,

(1) In un certo senso e in certi limiti a questo gruppo di questioni corrisponde la *filologia*, quando sia intesa alla maniera del Böckh, cioè come *Erkenntnis des Erkannten*. È cosa notevole che il Vico si avvicinasse già all'*idea* del Böckh: il che non può non recar meraviglia a chi ricordi come la filologia, che non era più *umanismo* da un pezzo, fosse al tempo del Vico semplice *erudizione*, e lontana perciò molto dal concetto di *scienza dell'antico*, come dal Wolf in qua.

che è quella che più comunemente e volgarmente chiamiamo contingenza storica, pare s'infranga innanzi a cotali formazioni resistenti, e non riesca a roderle e scomporle, se non a patto di fermarsi e di raccogliersi essa stessa, per produrre di bel nuovo altri sistemi equivalenti per ufficio ed energia. Ora quale è il fulcro, o il subietto, in cui risiedono coteste formazioni in mezzo al perpetuo mutare degli individui, e quale è la forza che le contiene, e in che consiste l'energia e il ritmo di cotesta forza?

In alcune di coteste forme, quando sian messe a confronto, appariscono evidenti i caratteri del prima e del poi, dell'antecedente e del conseguente, della preparazione e del compimento: e perchè l'evidenza di tali contrapposti è così grande, che la nostra attenzione ne riman colpita senz'altro, la ricerca storica s'è come inconsapevolmente abituata a trar partito dal sentimento della successione; e fa giudizio di fatti cronologicamente indipendenti, usando del semplice criterio dell'analogia; e su questo andare tiene per certi e per indiscussi i concetti di trasformazione e di neo-formazione, per dati e aspetti empirici.

Il sentimento scientifico, se non la scienza propriamente detta, s'è venuto po' per volta impossessando di cotesti aspetti o peculiari condizioni di conoscenza; e le persone colte si abituano, come per acquiescenza, ad ammettere un che di speciale del vivere umano che si chiama storia, che pur svolgendosi sopra i comuni dati antropologici, ha l'apparenza di costituire un mondo a sè. E le formazioni stabili paiono per naturale conseguenza, senza che se ne discuta altrimenti, come il centro principale dell'attività, per rispetto a cui tutto il resto assume la parte di semplice condizione, o di complemento.

E le neo-formazioni si accettano qual fatto immediato del passar della vita d'una in altra condizione; e quando accada di associare al concetto del semplice processo un qualche apprezzamento pratico, si parla poi di progresso e di regresso. Al filosofo, che ripensi a cotesti presupposti impliciti nella ricerca e nella cultura dei nostri tempi, parrà naturale di chiedersi, se c'è modo di giungere a una definizione intrinseca del fatto storico; se sia possibile di determinare i fulcri su cui riposano i sistemi di attività coordinata; e che significato e valore abbiano le neoformazioni; e in questi tre capi per l'appunto si assolve la dottrina dei principii reali.

Gli storiografi puramente tradizionalisti, e i cultori delle discipline storiche, i quali si tengano per inclinazione o a disegno nei limiti del puro empirismo, risolvono la prima questione in modo semplice e spiccio: tirano come una linea fra il mondo della civiltà e quello dei così detti selvaggi o barbari, e interpongono come un piano fra le classi dirigenti e rappresentative delle società avanzate, e le moltitudini, lo studio delle quali rimane abbandonato, secondo i casi, all'etnografia, o alla demografia. Se non che, non pare a tutti ragionevole di appagarsi di cotesta artificiale spartizione, per effetto della quale i monti p. e. della Libia, per rispetto all'antichissimo Egitto, o il Danubio ed il Reno al tempo dell'impero romano, o la semplice enumerazione delle classi partecipanti alla vita pubblica in una determinata forma di convivenza politica, dei fatti, insomma, estrinseci e quasi accidentali, son chiamati a tener luogo di preciso criterio di una formazione interiore. E la scienza dei nostri tempi, per l'appunto, riandando le connessioni dei popoli che han

nome di civili con gl'incivili, ed esaminando gli elementi primi della civiltà, per quello che essa ha di comune col vivere dei popoli che usa di chiamar naturali, ha come spostato gli oggetti proprii della ricerca, ed ha prolungato d'un buon tratto la serie delle condizioni che concorrono a formare la storia. Gli studii sociali in genere, e molti altri che a quelli si conformano nell'indirizzo e nel metodo, han messo in chiaro come nel piano sottostante delle moltitudini si trovi precisamente molta parte degl'incentivi, delle cause e degli impulsi di quelle attività, che siam soliti di studiare come per riflesso ed in compendio nelle così dette classi dirigenti e rappresentative. Per cotesto allargamento, così nel campo degli oggetti come nel complesso delle nostre vedute, i limiti fra la storia e la non storia si sono come spostati, anzi son divenuti a dirittura tanto incerti e labili, che tutti quelli i quali per disposizioni mentali, o vuoi idealistiche o vuoi realistiche, inclinano al monismo, cioè alla riduzione del sapere al principio dell'unità, non si peritano di affermare qual fondamento esclusivo della scienza che concerne le cose umane storiche, il principio della semplice e nuda evoluzione. Una certa maniera di sentimento fatalistico c'indurrebbe così a ridurre in serie unica di modi e di forme successive i processi d'ogni genere, dagli embrionali dell'antropologia fino ai prodotti più complicati del pensiero e della civiltà; e su cotesto andare non c'è ragione per non accogliere con plauso il paradosso dello Schopenhauer: *Alle Historie ist Zoologie* [1].

---

(1) Nel leggere queste proposizioni mi parve quasi quasi di avere esagerato; ma ecco che, mentre attendo alla stampa di questo discorso, il prof. Morselli mi manda gentilmente in dono un suo recente scritto intitolato:

Ma la fretta, o signori, che è mala consigliera in tutto, è per davvero una pessima consigliera nella scienza; la quale vuol essere principalmente critica, cioè sentimento preciso della distinzione. Gli storiografi tradizionalisti, infatti, mantengono vivo il principio della distinzione; e sono dalla lor parte i giuristi, e tutti quelli che coltivando le scienze morali sentono vivo il bisogno d'intendere l'operazione umana nei varii gradi della sua genesi interiore. Perchè, si dice, dalla convivenza primitiva all'ordinamento volontario dello stato, dalla fantasia cosmologica del selvaggio alla speculazione scientifica che ci dà le leggi della natura, dall'impulso immediato sessuale all'ordinamento etico della famiglia, non c'è un semplice trapasso d'uno in altro punto della medesima serie, e non la semplice accumulazione secolare ed inconscia di prodotti che si alterino da sè, per impulso inerente alla lor propria natura; ma sì invece una certa maniera di tramutamento nell'azione propria dello spirito, una vera e propria *epigenesi* di natura peculiare. E le scienze storiche speciali, non meno che la storiografia generale, han bisogno di una teoria epigenetica della ci-

---

La Filosofia monistica in Italia, nel quale trovo a p. 29 una sentenza che dà il suggello alle mie affermazioni. La riproduco testualmente: « Anche alla prima *monera*, che ha percepito a modo suo gli urti dei « corpi circostanti, si è presentato in proporzioni infinitesimali certa« mente, ma diverso solo di grado e non di natura, il problema metafi« sico del *non-io*, del quale la speculazione filosofica ha fatto regalo esclu« sivo alla coscienza umana ».

E pure la sentenza del Comte, riferita nello stesso scritto a pag. 20: « Dans ma profonde conviction je considère ces entreprises d'explication « universelle de tous les phénomènes par une loi unique comme émi« nemment chimériques », potrebbe servire di opportuno monito ai *positivisti*, se volessero pur ripigliare le questioni nel punto critico, che è il solo degno del filosofo. Io, che non sono nè fui mai *positivista*, non posso a meno di esclamare per tale sentenza del Comte: *optime*.

viltà, se non vogliono, o smarrirsi nel cieco evoluzionismo, o rimanere campate in aria, fidando nel vago sentimento di differenze non riducibili a criterii fissi. Anzi dirò, per discorrere più in volgare, che secondo cotesto intendimento, che è pure il mio, dal cranio, e dalle altre disposizioni originarie della razza mediterranea, all'arte greca ci corre tanta distanza di specifiche differenze, da ridurre a peculiare spiegazione, quanta ne corre dalla forma dei miei capelli al valore di persuasiva logica che per avventura può avere questo mio discorso [1].

Cotesta considerazione epigenetica della civiltà, che è una maniera di psicologia del genere, della schiatta, del popolo, e della storia secondo l'ovvia accettazione, a mio avviso ha un perfetto riscontro nel metodo genetico della psicologia individuale, nella quale tutto si è connesso per condizioni e condizionato, per presupposti ed inferenze, ma non già per semplice causa meccanica; perchè non è chi possa immaginare, che la coerenza logica del pensiero non sia che un caso particolare dell'associazione psichica, o che la volontà etica non rappresenti che una modalità dell'impulso. Temperamento e carattere, ecco il riscontro più palpabile! Nè è a dire che il processo genetico escluda l'epigenesi; chè anzi l'include, come necessità di scienza che voglia rendersi esatto conto del valore dell'esperienza: il che è luminosamente dimostrato, in altro campo di studii, dai rapidi progressi dell'embriologia, poi che fu abbandonata l'ipotesi fantastica della teoria germinale della preformazione.

---

(1) Perchè non si creda che ho menzionato i capelli per capriccio di retorica, ricordo che i capelli appunto sono il criterio decisivo delle razze nella classificazione invalsa dopo l'Huxley.

Dato cotesto avviamento di teoria alla questione che concerne la differenza intrinseca fra vita umana in genere e attività storica in particolare, le altre due, che ho indicate più su, rimangono per lo meno chiarite e precisate.

I sistemi, o plessi, o nessi di attività permanente, che procedono da similarità di bisogni, da comunità d'intenti, da accordo di inclinazioni, da rispondenze di fantasia, non sono semplici concrezioni accidentali, o incontri fortuiti di attitudini individuali, ma un che di specifico, che offre alla nostra considerazione scientifica la materia e il mezzo di formulare dei problemi ben determinati. E ad esempio, quel non so che, o meglio, quel non si sa che di comune in cui consiste il plesso, il nesso od il sistema, che chiamiamo di solito istituzione, tradizione religiosa, o altrimenti, riposa esso sopra una mera disposizione analoga di molti individui semplicemente conviventi, o è un qualcosa di specifico e di valutabile come fatto psicologico, che dia ragione alle parole di spirito pubblico, di coscienza sociale e simiglianti?

Alcuni anni fa io feci oggetto d'una critica, direi quasi spietata, un manuale di *psicologia sociale* uscito dalla penna di uno dei minori scrittori della scuola herbartiana [1], e tengo fermo anche oggi nei miei dubbii e nelle mie riserve per rispetto alle formule troppo recise di qualsivoglia psicologia sociale; appunto perchè vedo quanto ci sia di frettoloso e di poco conclusivo nella più parte dei libri che pigliano a fondamento delle loro indagini il cosiddetto spirito collettivo, e con tal proposito innalzano un edificio

(1) Cfr. la mia *notizia letteraria* sul libro del Lindner dal titolo *Ideen zur Psychologie der Gesellschaft*, nella *Nuova Antologia*, fasc. del dicembre 1872, pp. 971-989 [ed ora in questo volume, pp. 91-119. Ed.].

di bella apparenza, ma tutto fatto di frasi analogiche: del quale appunto non è chi possa scolpare lo Schäffle, scrittore per altri rispetti notevolissimo. Io credo, insomma, che in cotesto genere di studii siamo ancora allo stadio della preparazione, e che non abbiamo superato la critica elementare, che dee formare oggetto di una propedeutica speciale. Ma, come a spiegare plausibilmente i plessi e i nessi storici, ad intendere, insomma, quei sistemi di attività coordinata che chiamiamo diritto, religione o simili, gli è cosa indispensabile di sorpassare i veri e proprii confini dalla vita individuale, e quella cerchia ancora in che consiste la semplice convivenza per similarità d'individui, non si può a meno di attribuire alla coscienza sociale il valore preciso di una funzione determinata.

In cotesta maniera di considerazioni io tengo all'indirizzo dello Steinthal e del Lazarus, senza che io voglia però qui discorrere più specialmente, nè delle particolari applicazioni, nè delle singole illazioni loro; e non senza attribuire un gran peso alle obbiezioni sobrie e calzanti fatte non è guari dal Wundt [1], a proposito di quelle più radicali, anzi negative, del linguista Paul [2].

A cotesto presupposto dei sistemi, in cotale aspetto psicologico, si connette direttamente il concetto di legge. Non è infatti chi possa immaginare, o credere che il supposto di legge si debba ritrarlo dall'ordine ovvio della cronologia estrinseca degli avvenimenti, secondo che la storia è di solito narrata [3], e che

(1) *Ueber Ziele und Wege der Völkerpsychologie*, nel vol. IV, fasc. I dei *Philosophische Studien*, pp. 1-27.

(2) Nei *Principien der Sprachgeschichte*, 2.ª ed., 1886.

(3) Come ebbe la tentazione di fare il nostro Ferrari.

vada poi applicato come mezzo probabile di previsione. Il significato di legge in questa particolare accettazione è analogo a quello della morfologia nelle scienze organiche; e consiste precisamente nel riconoscere le condizioni di corrispondenza, o d'azion reciproca, da cui nasce un dato tipo. La qual cosa apparisce massimamente chiarita dai risultati maravigliosi del metodo comparativo in fatto di lingue, di miti, di costumi e simili; il pregio della qual maniera di studii non istà principalmente nel cumulo delle infinite notizie, ma nel fatto che le omologie di tipo ci mettono in grado di completare una tradizione od un istituto anche antichissimo, che di frammentario che ci fu trasmesso, per il riferimento comparativo piglia poi contorno più determinato e preciso. Per via di cotali ricostruzioni si giunge via via a tipi più generali, come son quelli che designiamo coi nomi di ariano, di semitico e simili; nelle quali caratteristiche non è nulla d'intuibile e di esperimentabile alla prima, come quando si dica delle differenze di neri e di gialli.

Data la interpretazione teorica dei fattori della civiltà, come criterio distintivo reale della storia dalla non-storia, dato il concetto del sistema per funzione di coscienza sociale, dal qual concetto risultano e la legge e il tipo, la storiografia tradizionale, che usa del criterio prospettico della successione nel tempo per dati di cronologia uniforme, si risolve da sè come in tanti processi di formazioni specifiche, aventi il proprio ritmo, e indipendenti dalle divisioni convenzionali di oriente e di occidente, di antico, di medioevale e di moderno, o come altro si dicano. E difatti, lo studio specifico di alcuno degli ordini precisi di fatti omogenei e graduati, ci ha dato ai nostri tempi i primi serii tentativi di scienza storica;

e se non in tutte le maniere di studii fu sino ad ora possibile di raggiungere l'esattezza della linguistica, e specie dell'ariana, non è improbabile, a giudicare dagli avviamenti, che il medesimo debba accadere di altre forme e di altri prodotti dell'attività umana. Con questi studii, come con vero e proprio oggetto di scienza, il filosofo della storia deve simpatizzare, se non vuole che le sue elucubrazioni e il suo insegnamento divengano pretto esercizio di retorica speculativa.

E venendo ora al punto del mutar delle forme, ossia delle neo-formazioni, tanto per toccarne brevemente dirò come l'essenziale stia nel precisare il concetto di origine storica; il qual concetto, se fu altra volta e in altri tempi travisato da un certo sentimento di strana ammirazione, che confinava con la fede nel miracolo, al presente poi oscilla nella mente di molti fra la rappresentazione fantastica della semplice preformazione, e la immagine di una serie indefinita di mutazioni tutte ricondotte ad unità di principio formale.

La scienza severa e consapevole dell'ufficio e dei limiti suoi, si terrà sempre all'analisi qualitativa e specifica di quei fatti storici, che, apparendoci ora in forma di maggiore complessità, serbino però come per indizio le tracce degli stadii più elementari, risalendo ai quali s'ha più preciso il sentimento della prima originazione. Bisogna per ciò fermare l'attenzione su quelli principalmente, i quali, essendo per sè caratteristici, ci tornino anche documentati in una serie abbastanza estesa di forme successive e graduate. L'apparire p. e. della coscienza subiettiva ellenica, prima nella lirica e poi negl'inizii di pensiero, che più tardi furon detti filosofia, come caso

caratteristico di epigenesi qualitativamente specificata, vale assai più di qualsivoglia erudizione letteraria faticosamente raccolta in ogni parte della storia, che presenti i medesimi fenomeni con contorni meno precisi, e in documenti meno analizzabili (1). E veramente, in questa come in ogni disciplina affine, alla universalità dell'intento conviene di congiungere la particolarità della ricerca; e il filosofo della storia dee guardarsi bene dal perdersi in infiniti particolari, e dal lasciarsi poi vincere dall'illusione, che sia lecito di spiegare ogni cosa, come per astratti simboli di cognizione formale. Perchè il limite entro del quale gli è lecito di muoversi, senza che ne rimanga turbato il paziente lavoro dei particolari ricercatori, consiste nello studio dei fattori intrinseci della civiltà, nell'analisi della coscienza sociale, e nella determinazione della legge, del tipo e della epigenesi; in una parola, in questioni e problemi d'indole generale, perchè conoscitivi e psicologici.

Ma al sentimento di cotesto limite, che giova come a dire a fissar bene i termini di buon vicinato coi commilitoni della scienza, il filosofo ne vorrà aggiungere un altro, che riflette più vivamente e più direttamente il carattere intimo e particolare della ricerca: cioè, che ei s'imponga la doverosa cautela di usare del criterio conoscitivo della neoformazione solo quando l'analisi qualitativa lo permetta o lo richieda, ma di non sorpassarlo mai. Questo concetto stesso, come quello di ogni mutazione, alterazione o accadimento, diventa argomento di dubitazione e di cri-

(1) Si dica il medesimo, ad esempio, del diritto romano o della costituzione inglese. È notevole il fatto che Vico, da *filologo* del diritto romano, sia a mano a mano salito al concetto della scienza storica.

tica nella dottrina dei primi principii, ossia nella *metafisica*[1]: ma cotesta dottrina metafisica, che si fa una volta *tantum* per tutto il sapere umano inteso nella somma dei suoi concetti regolativi, non si può cacciarla senza turbamento in ogni particolare di scienza, come se fosse un'arte magica della ragione. Guai p. e. al matematico, che per ogni particolare dimostrazione rifacesse *ab imis* tutta la questione dello spazio!

A sorpassare, infatti, cotesto limite, e a perdere il senso critico nell'uso dei concetti regolativi della ricerca, si rischia nel caso nostro di cadere in uno di questi tre errori: — o di ricorrere all'idea di un Dio trascendente, che torni di quando in quando nelle cose del mondo a ravviar la macchina, con nuovo impulso, e per nuova destinazione; — o di ammettere la fantasticheria di una preordinazione germinale, data la quale, così per addurre un esempio, gli scarabocchi dell'Austrialiano diventano il primo saggio del futuro quadro di Raffaello, e il primo capitolo della psicologia del Lotze si troverebbe già adombrato nel cervello di uno Zulù; — o di darsi vinti alla cieca immagine del *divenire universale*, che ora chiamano con altro garbo di moda *evoluzionismo*; nella qual concezione non si spiega più nulla, perchè l'oggetto da spiegare diventa criterio della spiegazione[2].

---

(1) Per quanto io abbia per molti rispetti cambiato nel mio modo di concepire e d'insegnare, da che professo etica e pedagogia in questa Università, tengo però sempre fermo nell'indirizzo herbartiano di considerare la *metafisica, non come veduta del mondo per totalità, ma come critica e correzione dei concetti, che son necessarii per pensare l'esperienza.*

(2) I neofiti dell'evoluzionismo usano di parlare con orgoglioso disprezzo degli Schelling e degli Hegel: ma non s'accorgono che cotesta

III.

Oltre a cotesti due ordini di considerazioni, che concernono i *principia cognoscendi* e i *principia essendi* della vita umana storica, ve n'ha un terzo che si riferisce alla sistematica generale; cioè al bisogno di ridurre ad unità le nozioni positive, che siano state rettamente e sicuramente acquisite.

Noi abbiamo già da un pezzo una così detta storia universale, che è una maniera di rappresentazione prospettica, in cui prevale l'ordine cronologico, a volte variamente combinato con le grandi partizioni geografiche. Ma non è oramai chi non sappia, come cotesto ripiego didattico, o tentativo di collezione enciclopedica, non esprima già un disegno preciso per dati scientifici; e come il solo desiderio di comporre una storia universale porti di necessità all'ibridismo della ricerca, e al convenzionale delle classifiche; per non dire della monotonia che è inseparabile da tal maniera di libri.

Ma, o sia però che lavori dentro del nostro spirito un sentimento indistinto, o un vago concetto dell'unità ideale del genere umano, o che la paziente e rigorosa ricerca dei particolari, con lo scovrire e col ritrarre dal vero delle connessioni sempre più varie e multiformi, ci faccia argomentare se n'ab-

---

zuppa che essi ammanniscono è proprio tal quale come quel pan bollito; se non che è mal preparata e peggio condita? Che si chiamino poi *positivisti*, il Comte non la perdonerebbe a nessuno. Perchè, se mai il concetto di una filosofia positiva è ammissibile, essa non può consistere se non in quello che volle appunto il Comte; cioè dire, nella diffidenza per ogni ricerca su i principii astratti e formali del conoscere, e nel semplice coordinamento obbiettivo del conosciuto; cioè nell'inverso del criticismo e nella recisa negazione della metafisica.

biano a trovar poi delle altre sempre più generali e più complesse, sta il fatto che in molti è viva sempre la fede nella unità effettiva della storia, che, rifatta dentro del pensiero, possa esprimersi come per immagine in quadro grandioso. Anzi la più parte dei libri, che alcuni anni fa recavano in fronte il titolo di filosofia della storia, e non a ragione per quel che affermiamo noi ora, furono ideati e scritti col presupposto di cotesta unità reale, che il pensiero avesse a penetrare a riprodurre, integralmente se mai. I nomi celebri degli Herder e degli Hegel, per tacer degli altri che, o al primo, o al secondo si ricollegano, valsero a dare non che diffusione perfino popolarità a cotesta concezione, massime se le vedute loro furono male intese, e peggio interpretate; ed oggi ancora nelle persone colte e negli studiosi è radicata l'opinione, che la nostra disciplina non possa onninamente intendersi in altro modo; e dal giudizio che molti fanno su l'insuccesso di quelli o di altrettali tentativi, si argomenta alla fallacia dell'intero assunto. M'è toccato più volte di sentire a ripetere la necrologia della filosofia della storia da molti, i quali, com'è naturale, non sono in grado di verificarne, nè l'atto di nascita, nè la fede di battesimo!

Gl'intendimenti, invero, per effetto dei quali si giunse all'ardito disegno di una trattazione filosofica della storia universale, sono in buona parte di origine extrascientifica, e quando sian presi in accurato esame non resistono alla critica. L'insussistenza e la fallacia dell'assunto, che ebbe pochi anni fa diffusione e popolarità, dipende precisamente dalla qualità dei preconcetti religiosi, sociali o di metafisica monistica da cui fu derivato.

Nella tradizione della nostra cultura occidentale, l'unità storica universale apparisce per la prima volta come adombrata in forma teologico-fantastica nella letteratura apocalittica dell'ebraismo posteriore. Venendo più in qua, nel Cristianesimo dottrinale i concetti della *praeparatio evangelica* e della escatologia divennero come i capisaldi del moto generale degli avvenimenti; e poi giù giù per secoli l'ordinamento provvidenziale di tutta la storia parve a molti cosa certissima per fede. Gli storiografi e i critici del secolo decimottavo cominciavano appunto a liberarsi dai termini artificiali delle quattro monarchie, e da altrettanti pregiudizi, e tentavano appena per la prima volta di ricondurre a gruppi omogenei gli accadimenti, il che è il solo modo per risalir poi alla similarità delle cause e delle forme interiori, quando per lo scoppio delle idee liberali, e per effetto della rivoluzione sociale che ne seguì, l'ideale etico-politico dell'umanità, come di astratto compendio di ogni aspirazione di libertà, spostò di nuovo e d'un gran tratto la considerazione delle cose storiche. Il pregiudizio teologico fu come soppiantato da un nuovo pregiudizio, la cui somma è in una rappresentazione fantastico-umanitaria, o meglio in una violenta persuasione del progresso, per effetto della quale ogni maniera di operosità è intesa come per immagine qual parte, o anzi momento, di un gran processo di preparazioni e di compimenti.

La filosofia monistica, la quale culmina in Hegel come in suo fastigio e coronamento, per gl'influssi teologici di cui sentiva ancor vivissima l'azione, e per la natura stessa del suo assunto, che è quello di ridurre ad assoluta unità ogni materia conoscibile ed ogni metodo di conoscenze, mise come il suggello a cotesta concezione umanitaria di un pro-

cesso unico di tutti gli accadimenti storici. E le scienze infatti, che in via positiva studiano i processi specifici della lingua, del diritto, dell'arte e simili, si sentirono per effetto di cotale tendenza a gran disagio, anzi come condannate a un letto di Procuste, e più volte sviarono dal loro intento per aver serbato soverchio ossequio ad una sistematica astratta, dalla quale si son poi venute faticosamente liberando, e devono in gran parte il loro presente assetto ai modi coi quali si son venute emancipando da cotesti e da altrettali pregiudizi (1). Per effetto di cotal moto critico del pensiero, di cotesta storia filosofica universale a schema o disegno generale non se n'è fatta che poca negli ultimi anni; e quelli che ci si ostinarono di più furono i seguaci più o meno espliciti dell'Hegel, come l'Hermann, il Biedermann, e il Vera fra noi, nei lavori e nelle monografie dei quali scrittori c'è sempre molto da imparare, per chi guardi ai particolari soltanto, ma c'è da ritrarne soprattutto il salutare ammaestramento, che l'intero assunto è da ritenere per schiettamente assurdo (2).

---

(1) Il grido di *non più metafisica*, che fu in Germania d'origine antimonistica e antihegelliana, oramai fra noi si ripete perfino all'asilo d'infanzia, e c'è da sperare che di qui a poco entri nei vagiti dei neonati! E dire che molti han proprio l'aria di quel tal Renzo, che gli pareva d'aver salvato lui il Ferrer!

Il peggio gli è che il monismo corrente, come quello che non si fonda su la critica della conoscenza o su la fenomenologia dello spirito, rischia d'essere, come già pare a me, un hegellismo peggiorato, perchè acefalo.

(2) Della *Filosofia della Storia* del prof. VERA portai giudizio forse soverchiamente aspro alcuni anni fa (nella *Zeitschrift für exacte Philosophie*, vol. X, fasc. 1.°, pp. 79 e seg., anno 1872); ed ora mi rincresce del tono troppo vivace, sebbene non abbia a cambiar nulla nella sostanza delle mie osservazioni [vedi lo scritto menzionato in questo volume, pp. 120-127. Ed.].

Le obbiezioni, che sorgono naturali dalla considerazione delle cose stesse, possono riassumersi nei seguenti capi. I centri primitivi di civiltà sono molteplici, e non riducibili per effetto di nessuno artifizio; il che vuol dire, che i varii inizii di vita umana civile non c'è modo di ricondurli, nè ad unità reale di causa, e nemmeno a semplice unità prospettica. Le stesse civiltà, che risultino connesse da rapporti causali definiti e precisi, tengono nella serie di trasmissione, e nel lavoro di ricambio, un certo modo di procedere, dal quale noi siam costretti ad argomentare, che i fattori preesistenti all'influsso operino come modificatori, cioè dire che l'influsso si eserciti in termini sempre condizionati. E da ciò procede ancora, che due o più civiltà, per molti rispetti connesse, ci appariscano poi incomparabili in più punti di valore massimo. Dati ed ammessi, ad esempio, come del resto è cosa innegabile, gl'influssi egizii e semitici su la primitiva civiltà ellenica, a nessuno parrà naturale di scrivere dell'arte assira come del primo capitolo della storia dell'arte greca. In cotesto caso, anzi, la reazione su gl'influssi ricevuti dal di fuori è un che di specifico, in cui consiste appunto il problema interiore della vera e propria originazione, come di quella peculiare epigenesi ariana, che chiamiamo ellenismo. Dato ed ammesso, come è fuori d'ogni dubbio, che la filosofia ellenica abbia influito su la formazione del Cristianesimo dottrinale, cioè dire su la patristica, non è chi possa considerar questa come un caso particolare di quella; perchè il generatore specifico delle idee cristiane vuol esser qui considerato nella sua indipendenza, e nella efficacia della sua qualità. In questa categoria di combinazioni per incidenza rientra, ad esempio, anche la feudalità degli stati ro-

mano-germanici; a intender la quale si son foggiato un problema immaginario tutti quelli che abbiano voluto vederci una formazione originaria.

Ora la considerazione di tante serie proprie ed indipendenti, di tanti elementi specifici, di tanti fattori irriducibili, di tante incidenze non preordinate, quante ne presenta la storia studiata al lume di una critica spassionata e penetrativa, ci consiglia, e anzi c'impone, di tenere per inverosimile e per illusorio il supposto di una reale unità, che sia come il punto di riferimento, il subietto costante, o la significazione massima d'ogni sorta d'impulsi e d'opere, dai primissimi tempi fino ai nostri; la quale unità il filosofo riuscirebbe poi a ritrarre per virtù di pensiero, e a tratteggiare per arte di esposizione.

Ma si dirà: l'attitudine stessa del nostro spirito a farsi passare innanzi, come per riproduzione, tanta vicenda di casi, tanti diversi ordini di fatti, o similari o indipendenti, e a classificarli poi, non dice proprio nulla in favore, o a scusa almeno, di quella tendenza, che avete or ora criticata, pigliandola così nelle estreme conseguenze di certi particolari sistemi? Perchè, quando si voglia prescindere dal posto che gli Hegel, od altri filosofi i quali si accostino alla sua maniera, vollero attribuire al concetto dell'unità storica nella totalità della loro veduta intorno alla natura delle cose, rimane sempre vero che nell'animo nostro è assai vivo un presupposto latente in ogni ricerca, che cioè, se il pensiero rifà la storia, questa debba in qualche modo, o celare un pensiero, o essere così fatta che si presti alla riduzione in pensiero. E per ciò — potrebbe soggiungere l'interrogatore — sarà lecito di ritentare con intendimento realistico, e con maggior cautela di

critica, quella medesima prova appunto, che sotto l'influenza d'altri modi di filosofare fallì per eccesso d'ideologia.

In coteste domande e in cotesti dubbii c'è molta parte di vero e di ragionevole; anzi c'è l'espressione di una vera e propria tendenza, che fa già prova di sè in una certa maniera di produzioni, di cui la letteratura dei nostri tempi non scarseggia. Intendo dire di quei tentativi di caratteristiche complesse di epoche e di popoli, che nell'insieme piglian nome di storia della civiltà. L'animo col quale coteste combinazioni si vanno facendo, dice già molto in favore del tentativo; massime quando esso riveli il proposito di cercare, e di non presupporre l'unità, e di esporre geneticamente, ma non di dedurre le differenze. E data cotesta inclinazione, e cotesto modo di concepire l'assunto, non è chi possa muovere in massima alcuna seria obbiezione; se pure non voglia ammettersi, che abbiano a tenere il campo quei soli specialisti ombrosi, i quali considerano come perniciosa alla scienza qualunque combinazione larga di tutti i risultati comparabili della ricerca. Il rifacimènto di alcune o di tutte le storie particolari, sotto il preciso aspetto del moto generale della civiltà, quando non si faccia violenza ai principii della genesi reale, non si proceda da preconcetti, e la esposizione non si limiti a quello che è puramente estrinseco o formale, ha tutti i caratteri di un legittimo prodotto di attività scientifica, e può per molti rispetti servire di verifica e di riprova ai risultati particolari.

Cotesta storia generale della civiltà, che proceda per caratteristiche d'insieme, ossia complesse, può cadere però assai facilmente, com'è provato dall'esempio, in difetti di concezione, che la riducano

ad un esercizio interessante se si vuole, ma poco istruttivo e punto verace di apprezzamenti subiettivi. I pregiudizii di razza, di religione o d'ideali politici possono p. e. disporre l'animo nostro a misurare il valore delle forme antiche o straniere della civiltà in modo così poco positivo e congruo, che le nostre simpatie assumano a volte il carattere di legge [1]: e qui più che in altro si vede chiaro in che consista il problema della obbiettività. Un desiderio eccessivo della comparazione può trarci a sottoporre ad una stregua convenzionale fatti e prodotti dello spirito, i quali, quando sian ricondotti alle loro vere e proprie ragioni, ci appariscono in altra luce [2]. Chi compari il diritto romano e il diritto germanico antichissimi, sotto l'aspetto del comune *costume* da cui derivano dapprima per neoformazione, può trarre certamente partito dalla effettiva comparabilità, come da elemento di una caratteristica più precisa ed adeguata. Ma non sarebbe il medesimo, se altri si provasse a confrontare lo svolgimento del monoteismo in Grecia e presso gli Ebrei [3]; perchè non solo c'è differenza assai notevole nei motivi, ma quel che più importa la neoformazione si compie nei due casi sopra dati preesistenti d'indole diversa, e produce effetti per gran tratto di tempo del tutto indipendenti, che solo più

(1) Abbiamo noi italiani digerito mai per davvero il *primato* del Gioberti e quello del Mazzini? Crederei di no. E poi, quale studio interessante non sarebbe quello della *tedescomania*, che si riflette perfino nei giudizii più astratti e nelle vedute scientifiche dei maggiori pensatori di Germania!

(2) Ricordo qui per incidente la caratteristica del *Semitismo*, fatta dal Renan, che fu vivamente discussa per l'autorità dello scrittore, ma che è notoriamente falsa.

(8) Tocco di questa questione nel mio scritto su *La dottrina di Socrate*, Napoli, 1871.

tardi e per incidenza operano in comune nella costituzione del Cristianesimo dottrinale.

Una storia della civiltà, che ecceda la misura del comparabile, che non sia atta a dare perfetto rilievo alle differenze, e che nella esposizione non sia in grado di procedere geneticamente, e s'abbandoni perciò al gusto del caratterizzare per negazioni e per antitesi, rischia di rappresentarci le varie forme del vivere e del pensare come semplici specificazioni di un astratto subietto che dicesi umanità.

Ma la difficoltà maggiore consiste nell'*idea* del progresso, in quanto si applichi alla totalità dei fatti e delle condizioni umane. Nè dico a caso *idea;* perchè in questa parola si compendia ed esprime tutto un insieme di vedute e di apprezzamenti, di pensieri e di aspettazioni, e non è chi possa dire che essa significhi un semplice fatto, o una elementare relazione.

Quando noi, per rispetto ad una determinata inclinazione, attitudine o tendenza, individuale o collettiva, che cada nella nostra esperienza, parliamo di progresso, noi intendiamo semplicemente di dire, che gli sforzi e le operazioni successive costituiscono come delle approssimazioni per rispetto ad una mèta, a raggiunger la quale si va per gradi, come pei mezzi al fine. Ma quando cotesta idea si usa per rispetto alla totalità dei fatti e delle condizioni umane, nella storia della civiltà, chi non porti in cotale applicazione molto accorgimento e molta cautela, rischia di perdere assolutamente di vista il contenuto del concetto che adopera in tale generalità, o di lasciarsi vincere dalla illusione d'un cieco preordinamento provvidenziale, che spinga le generazioni degli uomini a lavorare pei loro posteri: il che è fare del concetto collettivo di umanità come un su-

bietto vero e reale, operante per finalità latente. Ora lo studio delle cose umane ci porta di necessità a riconoscere, non solo il progresso, ma anche il regresso; e non pochi popoli son decaduti, e non pochi tentativi sono falliti, e non è piccola la parte di lavoro umano che è andata perduta! Quando l'idea del progresso, come di perfezione e di compimento delle attitudini e delle aspirazioni, da criterio di apprezzamento ci si tramuti erroneamente in regolativo d'interpretazione, all'ultimo non si sa bene se lo studio della storia ci debba disporre all'ottimismo, e non piuttosto al pessimismo!

Cotesto concetto però del progresso, come quello di ogni altro ideale dello spirito, non può sottrarsi all'analisi; il che vuol dire, che come dato teorico ha esso stesso bisogno di chiarimento, e non è un semplice principio reale di fatto, da cui si possa dedurre, o a cui, come a stregua infallibile, si possa ricondurre ogni moto causale di avvenimenti. Per cotesta analisi l'idea del progresso, in quanto si applichi alla totalità delle cose umane storiche, si risolve in tre aspetti o elementi almeno, cioè: lavoro tecnico diretto a vincere le difficoltà dell'ambiente, e a dominare la natura esteriore per la soddisfazione dei bisogni; organamento delle primitive inclinazioni fantastiche e intellettive, nell'arte, nella religione, e nella scienza; composizione stabile della convivenza primitiva, mediante il diritto e la gerarchia dello stato. Una storia della civiltà, che non tenga conto ragionevole di cotesti aspetti nelle loro molteplici specificazioni, e non ne cerchi per ogni caso l'equilibrio e la relazione obbiettiva, è fallace *ab origine*, ed è da tenere per un vano tentativo.

E s'è visto difatti a comparire negli ultimi tempi una certa storia della civiltà, la quale, fermandosi

a studiare principalmente i procedimenti tecnici diretti a vincere le resistenze dell'ambiente, inclina, o a trascurare del tutto il moto intellettuale, morale e politico, e le concezioni estetiche e religiose, o a considerare tutta la rimanente vita interiore come di puro riflesso e complemento per rispetto alle cause operanti per suggestione del bisogno (1). A suo tempo levò gran rumore il paradosso del Buckle; chè tale è l'assunto suo di provare, che si dia progresso nelle cose prodotte dall'uomo come la tecnica, o nell'aguzzarsi della intelligenza nella ricerca della verità, ma non ce ne sia un altrettale nella costituzione interna della personalità, ossia nell'etica: ma ci ammanniscono ora anche di peggio i facili e spensierati applicatori del darwinismo a cose, e fatti, e relazioni e funzioni, per le quali non furono certo escogitate le teorie dell'insigne scienziato Darwin.

La filosofia, che è critica dei principii del conoscere, ha il diritto e il dovere di reagire per quanto è in poter suo contro cotesto meccanismo che deduce *ab extra;* come reagì, quando ne facea di bisogno, contro le esagerazioni ideologiche che mettevan capo nel concetto di uno spirito operante per solo impulso di formazione interiore, come fantasima che si muova attraverso la natura, esente da ostacoli ed immune da influssi. Siamo davvero passati dalla negazione di ogni intreccio particolare di cause, alla pura incidentalità del fatto, da cui nasce altro

(1) Mi preme di notare che questa mia osservazione non concerne precisamente il libro del LIPPERT, di cui fu pubblicato fino ad ora il solo primo volume (*Kulturgeschichte der Menschheit*, vol. I, 1886); perchè questo scrittore, pur fondandosi in modo prevalente sul principio della conservazione (*Lebensfürsorge*), usa di molto discernimento nell'attribuire agli altri fattori un valore conveniente.

e poi altro in infinito! Che se non mettiamo il dovuto equilibrio nel concepire le ragioni e i mezzi, le cause, gli effetti e i fini della civiltà nella considerazione complessa dello spirito, non saremo mai in grado d'intendere, e dirò anche di compatire, i molti tentativi e le molte illusioni delle passate generazioni; nè saremo in grado mai di valutare tutto quello che c'è di pensato, di voluto, di riflesso, d'intenzionale, e quindi di erroneo, di fallace e di compassionevole nelle opere umane. Questa stessa società nostra, de' nostri tempi, che è quella dalla quale ci moviamo con maggiore consapevolezza allo studio del passato, diventa per cotal via inintelligibile affatto; perchè essa mette capo, più o meno chiaramente secondo i popoli ed i paesi, nel bisogno di uno stato libero; d'uno stato, cioè, che, equilibrando le forze radicali e conservative, gradui intenzionalmente il progresso, e ne sia una consapevole e volontaria funzione.

Queste, o signori, sono le disposizioni d'animo e di mente, con le quali assumo l'ufficio temporaneo, affidatomi dal Ministro col consenso dei miei colleghi, di dettar lezioni di filosofia della storia in luogo del mio collega ed amico prof. Barzellotti, passato ad altra Università. Queste disposizioni non sono veramente in me nuove, anzi risalgono a un tempo quando io, lontano assai dal pensare che insegnerei etica e pedagogia in questa Università, in età relativamente giovane chiesi alla facoltà di Napoli la libera docenza in questa disciplina, e nella prova pubblica, secondo l'uso d'allora in quell'Ateneo, sostenni la disputa con quell'ottimo interprete dell'hegellismo che fu il prof. Vera, sul tema seguente, da lui propostomi: *se l'idea sia il fondamento della*

storia[1]. Alieno ora più che allora da ogni maniera di scolasticismo, porterò in questo insegnamento, come ho portato negli altri, quel sentimento critico, il quale non permette di confondere l'ufficio del docente con quello dell'apostolo della buona novella, e non consente al professore di montare in cattedra per farvi le parti del paladino.

E anzi, perchè ci corre gran divario dalla inaugurazione di un corso, nella quale l'animo per essere più concitato passa di volo sopra argomenti varii e gravissimi, al tenere effettivo insegnamento minuto e posato, mi preme di annunziare, che io mi propongo un assai modesto obbiettivo per le mie prossime lezioni. A quelli che vorranno spontaneamente onorarmi, per non essere questo insegnamento obbligatorio per nessuna maniera di scolari, leggerò criticamente alcune parti della tanto lodata e sempre poco intesa *Scienza nuova* di Vico, per ritrovarvi i primi addentellati del filosofare su la storia.

Ringrazio vivamente i colleghi e gli amici, che mi hanno onorato con la loro presenza[2].

---

(1) Nello scrivere estemporaneamente su cotesta tesi, e nella disputa che ne seguì, respinsi l'ipotesi inclusa nell'enunciazione, contrapponendo all'Hegel l'Humboldt, e lo Steinthal che ne deriva, e usando del Lotze, di cui avevo allora piena la mente. Ma l'ottimo Vera mi fu liberale del suo voto favorevole, specie per la lezione che tenni sul concetto della *Scienza nuova* di Vico.

(2) Mentre libero per la stampa questo scrittarello, ho per le mani il secondo volume della *Storia dell'Impero Romano* dello SCHILLER (*Geschichte der römischen Kaiserzeit*, Gotha, 1887), che finisce con queste parole: « In tutte le direzioni della vita la romanità (*das römische Wesen*) « se ne va in rovina, ma quello che essa contiene di buono non si perde. « Cotest'*epoca*, per quanto andata giù, ha pure un grande *significato*. « Gli *antichi germi* vengono introdotti in nuovo *terreno, dove aspettano* « *di risorgere*. A molti di essi occorre una *serie di secoli*, prima che si « *destino a nuova vita*. Ma come accade dei granelli di frumento trovati « nelle antiche tombe egizie, che dopo millennii fruttificano, così parecchi « di codesti *germi* saranno *richiamati in vità* dalle *favorevoli condizioni*

« *dei tempi*, e la schietta *umanità* si va associando alle *verità cristiane*, « per formare un tale *ideale di civiltà*, che a raggiungerlo pienamente « *lavoreranno poi per un pezzo le generazioni avvenire* ».

Cotesto brano, di cui ho reso in modo approssimativo le *immagini*, per la incongruenza fraseologica e di stile che c'è fra italiano e tedesco, richiama la mente a un gran numero di considerazioni. — Lo storiografo può a meno di usare di tali simboli e diciture, se pur vuol riassumere tutto il suo pensiero? Certamente no: salvo che ei non voglia diventare un semplice cronista. — Ma la semplice coltura storica, secondo l'ovvia accettazione, gli dà alcuna sicurtà, che cotesti simboli, o immagini, non siano convenzionali ed arbitrarii, ma anzi espressioni esatte di cose pensate? Non pare. — E se questo dubbio piglia nell'animo nostro il di sopra, non sarà naturale che ci mettiamo poi a filosofare su la storia, che prima volevamo soltanto narrare? E su cotesto andare non saremo tratti a ridurre in forma di dottrina i concetti reali, che per avventura corrispondessero a coteste immagini, di *epoca*, di *germi*, di *terreno*, di *aspettazione di nuova vita*, di *favorevoli condizioni* e così via? Pare difatti oramai che molti accettino cotesto modo di pensare, e di qui il nome di *scienze storiche*. — E quando cotesti concetti si riuscisse a determinarli in modo serio e positivo, la considerazione diretta delle cause reali, del loro valore e delle loro incidenze, non servirebbe poi come di un mezzo analitico, anzi di un risolvente dell'ovvia rappresentazione storica dei libri di pura esposizione? Cotesta illazione parrà giusta, pur che si ricordi il divario grande che corre fra le scienze teoriche della natura e la descrizione degli oggetti naturali in quanto ci appariscono in una data configurazione empirica di spazio o tempo assegnabili. — Ma cotesto confronto fra scienze storiche e scienze naturali si può per ciò portarlo fino alle estreme conseguenze, e credere p. es. che tutta la storia si risolva in teorie, su i fattori, le condizioni e le incidenze, in modo che la semplice esposizione finisca per poi sparire, come qualcosa di puramente estrinseco od accidentale? No: perchè, per quanto pur si vogliano approfondire le condizioni intrinseche e l'efficienza propria delle cause che concorrono in quegli effetti che p. es. lo Schiller ci va esponendo, la configurazione particolare rimane sempre un *unicum sui generis*, da non confondere con l'individualità che ci rappresenta nella storia naturale l'esemplificazione della legge e del genere. Per questa ragione la storiografia serba e serberà sempre i caratteri di una disciplina a sè, che nessuna scienza potrà interamente risolvere in altri elementi.

Tutte le tendenze e tutti gli studii scientifici, che hanno svecchiata già da un pezzo la storiografia tradizionale, la spingono sempre più verso una rappresentazione pensata delle cause operanti particolarmente ed in complesso in un determinato periodo. Ma per quanto essa si giovi della scienza come di sussidio e di presupposto, l'ufficio suo è pur sempre quello di narrare e di esporre. E per ciò appunto la *filosofia della storia* non può nè deve essere una storia universale narrata filosoficamente, ma anzi una semplice ricerca su i metodi, su i principii e sul sistema delle conoscenze storiche.

STORIA, FILOSOFIA DELLA STORIA, SOCIOLOGIA E MATERIALISMO STORICO [1].

I.

La parola *storia*, per nostra confusione, è adoperata ad esprimere due ordini di nozioni diverse, e cioè l'insieme delle cose accadute, e quell'insieme di mezzi letterarii che sono adoperati per tentarne la esposizione.

Veramente la parola greca corrisponde al secondo ordine di nozioni, anzi esprime l'atteggiamento subbiettivo del ricercare; e così comincia col padre della storia il senso letterario della parola: « Questa è la esposizione della ricerca di Erodoto ». Quando in sulla metà del secolo XIX cominciò a sorgere il bisogno di una disciplina organizzata della ricerca storica, il Gervinus escogitò il nome di *Historica* [2], in analogia a Grammatica e Logica. Invece la parola tedesca *Geschichte*, che viene dal verbo *geschehen*, accadere,

---

(1) A chiarimento di alcuni punti della precedente prelezione, ci sembra opportuno di recare qualche brano del corso di filosofia della storia, tenuto dal Labriola nell'università di Roma nell'anno scolastico 1902-1903, — cioè dopo quindici anni dalla prelezione che ristampiamo, — nel quale possono dirsi raccolti i risultati delle sue nuove meditazioni, nonchè dello svolgimento che avevano avuto nell'intervallo le ricerche sulla gnoseologia storica. In quel corso il Labriola si propose di « fare come dei bozzetti scientifici, rispondendo in una o due o tre lezioni secondo i casi, e rispondendo polemicamente, a quesiti, che sono come la formula di opinioni e di dubbii correnti; per esempio: se la storia sia una scienza o un'arte? la sociologia si può sostituire alla filosofia della storia? in che senso il materialismo storico è monistico? etc. » [Ed.].

(2) Cfr. sopra p. 202. La parola *Istorica* era già usata nella vecchia letteratura, come nel libro del Vossio, che è del 1623 [Ed.].

rappresenta il primo ordine di nozioni, ossia rappresenta la serie degli accadimenti. Questa che pare una quistione indifferente, nel concetto della filosofia della storia diventa una questione capitale; e cito per esempio i molti spropositi che sono stati detti in Italia di recente nelle discussioni sul materialismo storico: nelle quali discussioni anche molti uomini di ingegno non hanno capito che codesta dottrina riguarda la nozione del fatto e dell'accadimento e non la filosofia della ricerca e l'arte della narrazione.

Quindi la domanda che alcuni si fanno se la storia possa diventare una scienza, esige una doppia trattazione, secondo che noi pigliamo la parola nel primo o nel secondo significato. Per ciò che riguarda il secondo significato, bisogna innanzi tutto ricordare che prima del secolo XIX non esistevano procedimenti scientifici circa la ricerca storica, e che anche quando un singolare ingegno, nello scrivere letterariamente di un determinato periodo, adoperava della critica implicita, non accadeva mai che cotesta critica assumesse la forma direttiva di regole e di canoni [1]. Da che questo bisogno è cominciato, e cioè di trattare criticamente la storia, si sono formate e consolidate delle particolari dottrine di esegesi e di interpretazioni, per cui si può dire che uno oggi si prepari filologicamente ad essere, poniamo, medioevalista italiano.

Quindi non è la storia nel senso di narrazione che sia diventata una scienza, perchè la narrazione rientra sempre nel campo dell'intuitivo, ma è che i nostri mezzi per arrivare al rifacimento del passato sono diventati corretti ossia scientifici, poniamo nella linguistica, nella epigrafia etc., etc. Se i letterati che di queste cose discorrono a caso, volessero porre bene la questione, dovrebbero porla così: Quanta parte di coltura scientifica occorre per adire quei documenti che occorre di vagliare a fondo per poter ristabilire la figura del comune fiorentino in principio del secolo XIV?

---

(1) Anche questa affermazione è da temperare, intendendola in senso approssimativo: cfr. G. Gentile, *Contribution à l'histoire de la méthode historique*, nella *Revue de synthèse historique*, V, 129-152 [Ed.].

Invece, se poniamo il dilemma « scienza od arte », per rispetto non al nostro procedimento, ma all'insieme delle cose accadute, noi ci avvediamo subito che il dilemma non regge. Probabilmente nessuno vorrà domandare ad un fisiologo se la digestione sia un'arte od una scienza, sebbene della fisiologia si possa dire che è al tempo stesso un'arte, ossia una tecnica dell'esperimento ed una scienza nelle conclusioni. E quando diciamo che la storia, in quanto è somma di accadimenti, non si presta al dilemma arte o scienza, intendiamo di dire qualcosa che va molto a fondo e non è una semplice osservazione ovvia. Se noi, come abbiamo notato innanzi, abbiamo bisogno di molti mezzi e metodi scientifici per ristabilire la verità di quei fatti che vogliamo poi rendere per arte di racconto o di esposizione, gli è perchè la storia nel senso obbiettivo oramai non ci apparisce più come un prodotto accidentale di una somma di atti arbitrarii, nè come la emanazione di un disegno superiore, il che sarebbe la spiegazione teologica, ma come un che di automaticamente semovente, che rappresenta la somma delle umane attività nel divenire dell'uomo stesso dallo stato animale fino alla presente sua condizione. E perchè abbiamo acquistata la nozione di questo multiforme processo che è la storia nel senso obbiettivo, è assurdo domandarsi se sia arte o scienza, perchè anzi è il fondo di ogni arte e di ogni scienza. Le arti e le scienze sono momenti, aspetti, ecc. di questo stesso divenire dell'uomo. Quando noi p. es. fissiamo nell'estetica i canoni del poema epico, ovvero nelle discipline pratiche fissiamo i principii del dritto o della economia, noi non facciamo che estrarre dalla storia certe sue forme prominenti, certi suoi elementi decisivi e non in quanto siano al di sopra di essa come la sua regola o il suo modello, ma in quanto sono essa stessa in atto. E si capisce infine che, dato cotesto modo d'intendere la storia in quanto obbiettiva somma di accadimenti, da tale nuova concezione scientifica risulti una modificazione nell'indirizzo della ricerca per chi coltivi la storia come disciplina che deve metter capo nella esposizione e nella narrazione.

Queste cose le ho espresse in formule alquanto difficili,

appunto perchè la difficoltà dell'espressione mi serve qui a ricordarvi che siamo in iscienza o filosofia, e non siamo in letteratura. Perchè la più grande difficoltà, soprattutto per gl'ingegni italiani, naturalmente, come si dice, artistici, sta nel capire che la storia non è un genere di letteratura e che non va trattata come si trattava una volta nei libri di retorica fra i capitoli dell'eloquenza. Ed anche a rischio di parere che io faccia opera vana ripetendomi, voglio davvero ripetermi, formulando di nuovo.

La parola *storia* esprime due ordini di concetti: *a parte obiecti* la somma degli accadimenti; *a parte subiecti* l'arte di raccontarli. Quest'arte è nata da principio a caso per scopi secondari di educazione morale, di apologia politica, di gusto o di talento di raccontare. Solo nel secolo XIX sono nate delle discipline più o meno scientifiche circa la ricerca storica. Di qui ora la dipendenza del racconto storico dalla preparazione scientifica della ricerca. Se volete avere un'idea chiara di questo processo, confrontate i primi libri di Tito Livio coi primi capitoli di Teodoro Mommsen. — Romolo, Remo, Rea Silvia saranno spariti, ma al loro posto è subentrata la nozione esatta dello stato sociale degli antichi italici, e noi possiamo ora guardare con un certo sorriso il nostro padre Dante che davvero credeva che Enea fosse venuto in Italia per preparare il papato.

Ma il concetto della storia *a parte obiecti* si è cambiato, perchè si è cambiata in noi la nozione fondamentale dell'uomo, perchè ci siamo aperta la via a ricongiungere la storia con la preistoria e la preistoria con la teologia, perchè abbiamo sostituito al concetto della inventiva individuale la chiara nozione delle forze collettive, e in altri termini abbiamo ritrovato il vero subbietto dell'azione storica nel formarsi e nel divenire delle società. Ed è questo appunto il vero e proprio obbietto della filosofia della storia, in quanto essa mira ad intendere la direttiva degli accadimenti i quali siano stati già accertati dalla ricerca. La quale ricerca, quando non si tratti di problemi generali, mette capo a ciò che tradizionalmente si chiama la storia, cioè nel racconto e nella esposizione.

Non starò qui a descrivere la enciclopedia delle varie

discipline che occorrono a chi si prepari alla ricerca storica. Oramai cotesta introduzione metodica non si limita all'opuscoletto del Gervinus (quello che introdusse la parola *historica*), ma si estende per esempio al grosso volume del Bernheim, *Manuale del metodo storico*. Sì capisce che in cotesta preparazione entrano tutte le discipline della facoltà filologica, e ciò non basta. Si capisce che in cotesta preparazione la materia e i mezzi cambiano, secondo che si tratta di storia antica o di storia moderna. Oggi ci è una filologia della Rivoluzione Francese, come c'è quella del Nuovo Testamento; e non reca meraviglia che siano tanti gli specialisti, tante le pubblicazioni particolari, tante le riviste storiche e tante le accademie che proteggono cotesti studi.

In questo campo di ricerche siamo di continuo minacciati da quella esorbitante empiria che, travagliandosi intorno ai particolari, finisce per fare degli eruditi che non sono dei sapienti.

Nè occorre qui nemmeno di notare come per rispetto alla massa dei particolari sempre cresciuti e sempre crescenti, vada diminuendo la capacità della esposizione artistica, perchè appunto là dove cresce smisuratamente la massa dei particolari è più rara la capacità di coordinarli, di compendiarli e di metterli in rapporti di mutua dipendenza.

Onde non è mai superfluo di ricordare ciò che dice Mommsen, che per scrivere la storia occorre sopra tutto la fantasia; il che è il più grande schiaffo che si possa dare agli eruditi di mestiere.

Ed è qui il caso di mettere sotto nuova luce i rapporti fra i due significati della parola *storia* che abbiamo precedentemente dichiarati. Chiunque imprende a narrare, quale che sia la somma dei particolari che abbia raccolta e quale che sia la fatica spesa per avvicinarsi alla sentita e intuitiva riproduzione del passato, quando a tale riproduzione mette mano, finisce sempre per lasciarsi guidare da certi concetti e preconcetti circa la natura umana e circa l'umano destino e circa il senso o etico o teologico o filosofico degli accadimenti.

La concezione circa la natura obbiettiva dell'accaduto reagisce sulla maniera di rappresentare gli accadimenti, e perciò non c'è storico che possa dirsi realmente imparziale, perchè, per essere tale, bisognerebbe che fosse fuori di tutti i punti di vista, il che è contro la naturale posizione dell'intelletto come della naturale posizione dell'occhio. Così che voglio dire che le persone le quali si preparano agli studi storici, non si potrà dire che si siano veramente preparate con metodo scientifico se non quando, oltre all'impossessarsi dei metodi corretti per l'apprendimento dei fatti, siano anche giunte a farsi una adeguata idea dei principii direttivi degli accadimenti, in quanto quei principii sono negli accadimenti stessi. E voglio dire che lo storico scientificamente preparato deve anche aver raggiunto quel grado di maturità intellettuale, che consiste nel poter rispondere a quei quesiti che costituiscono la somma della filosofia della storia. Come volete che si chiami scientificamente preparato quello storico, il quale, dopo avere acquistato il possesso dei mezzi linguistici, paleografici, epigrafici e così via che occorrono per esempio per studiare la storia dell'antichissimo Egitto, si trovi poi di fronte ai fatti più o meno bene appurati, senza che abbia preso partito o per la teoria delle razze o per quella dell'ambiente naturale, senza per esempio che sappia se la religione è causa od effetto delle condizioni sociali, senza che abbia preso partito per la origine consuetudinaria o autoritativa del dritto, senza che possegga tanta psicologia quanta ne occorre per determinare il valore delle individualità, indifferente al caso o alla provvidenza, alla predestinazione o alla causalità meccanica? Con buona grazia sua, domanderei al Villari come abbia fatto, dopo di essersi ostinato in tante polemiche a sostenere che la storia non è una scienza [1], a tentare poi proprio lui in varii studi di spiegare la origine del comune fiorentino.

Si può vedere ora a che si riduca il dilemma *arte* o *scienza*. Tenuto fermo il doppio significato della parola *storia*, noi

---

(1) Accenna al noto scritto del VILLARI, *La storia è una scienza?*, pubblicato nella *Nuova Antologia* del 1891, e più volte ristampato [Ed.].

in prima abbiamo mostrato che la ricerca del fatto è andata divenendo e diviene sempre più scientifica. Il che non toglie che fine ultimo della ricerca sia la narrazione. E, in secondo luogo, abbiamo visto che la comprensione del fatto appurato dipende da quella implicita o esplicita filosofia che lo storico mette a fondamento della sua interpretazione. Ora allo stato attuale delle scienze sociali, allo stato attuale della filosofia scientifica, sarebbe incongruo che la massa dei ricercatori storici volessero nella interpretazione abbandonarsi al loro genio, come tanti novelli Tucididi, Taciti o Machiavelli. E faran bene invece di acquistare dalla scienza degli altri quella tal complementare filosofia di cui possano aver bisogno.

Queste cose sarebbero parse eresie venti o trent'anni fa nel periodo della decadenza filosofica di tutta Europa. Ora invece il Bernheim conclude il suo trattato del metodo storico col parlare di filosofia della storia, ossia di quella comprensiva interpretazione senza della quale i fatti non hanno senso.

Risulta chiaro per sè che la Filosofia della Storia riguarda esclusivamente la storia *a parte obiecti*, cioè l'accaduto, e non riguarda la storia *a parte subiecti* e così la ricerca dell'accaduto (1).

Tutte le volte che si parla di Filosofia della Storia s'intende di riferirsi a principii che noi supponiamo direttivi per rispetto al succedersi degli accadimenti, e che, quando ci sian noti, ci aiutino a capire gli accadimenti stessi.

Poniamo che sia principio direttivo della storia il progresso, nel senso lato della parola; il quale concetto, è bene notarlo, fu ignoto agli antichi come fu ignoto in tutto il Medio Evo, ed è un'idea che si è intensificata e precisata

---

(1) Ciò modifica la veduta esposta nella prelezione, in cui la filosofia della storia abbracciava anche la ricerca dei metodi, ossia la storia *a parte subiecti*, la storiografia. Nella nuova accezione, il L. vuole restringere il significato di filosofia della storia a quella parte di filosofia che più d'ordinario si adopera nella costruzione storica, ossia alle questioni filosofiche che più di ordinario si dibattono nel campo della storiografia [Ed.].

solo nel secolo XVIII. Quel concetto, appreso che sia, diventa stregua del criterio per classificare i fatti storici non più in modo prospettico, ma in linea ascendente. Ed è così che noi parliamo di condizioni primitive o di condizioni avanzate, di relativo regresso e di arresto. Il concetto del progresso, più e più volte applicato alle varie condizioni del vivere umano, si converte come nella idea di una scala, di una ascensione, di un venirsi perfezionando dell'uomo nel cammino della civiltà. Quando questo abito di comparazione s'è formato, ci pare di poter misurare come ad una stregua tipica le differenze che corrono tra i Greci del mondo omerico e quelli della Atene periclea; tra i Romani del primo secolo dell'impero e i barbari Germani, che stavano loro di fronte. Per via di questa, direi, qualificazione dei fatti storici, essi acquistano il carattere di valori; e se questi valori non ci fossero, sarebbe inutile affannarsi nella ricostruzione del passato: perchè, con buona licenza del mio collega prof. Ceci, il cui articolo *Bibel-Babel* non ho ancora letto [1], non sarebbe valsa la pena di lavorare per un secolo sulla critica dell'Antico Testamento, e non valeva la pena che tutte le nazioni civili di questo mondo si affannassero per gli scavi di Ninive e di Babilonia, se in ultima analisi non arrivassimo a poter sapere che cosa vale cotesta civiltà babilonese, e cioè che cosa vale per sè, cosa vale per rispetto all'Egitto, cosa vale per rispetto agli Indo-Europei civilizzatisi più tardi, cosa vale per gli elementi non semitici che da prima la composero e poi per gli elementi semitici che se la assimilarono, e soprattutto che cosa vale per rispetto al piccolo popolo dell'Antico Testamento, la cui importanza storico-mondiale, che parve stragrande finchè la storia dell'Asia anteriore ci rimase ignota, s'è ridotta ai minimi termini, da che noi possiamo considerare quel popolo come un piccolo o secondario anello della gran catena degli accadimenti della storia asiatica in genere e semitica in particolare.

---

(1) Il glottologo Luigi Ceci, professore di storia comparata delle lingue classiche nell'Università di Roma [Ed.].

II.

E così pian piano siamo venuti a toccare un altro dei temi indicati in principio, quando dicemmo: *Storia e Sociologia.*

Difatti, nell'indicare un poco innanzi l'obbietto della Filosofia della Storia, noi siamo riusciti per indiretto a dire che cotesto obbietto consiste nella differenza, nei confronti e nel succedersi delle forme sociali.

Non starò qui a fare la genesi, lo svolgimento e la critica del concetto della sociologia da Comte in poi; nè mi preme di sottoporre ad esame ciò che i positivisti hanno inteso specificamente di designare con un tal nome. Quando dico qui *sociologia,* intendo di riferirmi a tutto ciò che può essere obbietto del nostro pensiero in quanto c'è una società. In questo senso, la sociologia esisteva in frammenti prima del Comte e molto prima, da che c'è stata poniamo una giurisprudenza generalizzata ch'ebbe nome di Diritto di Natura, da che c'è stata una ricerca circa la produzione e la distribuzione della ricchezza, il che forma la materia della Economia: e queste due discipline sono proprie del mondo moderno dopo la Rinascenza. Ma, pur risalendo agli antichi, molti problemi della così detta sociologia entravano in ciò che per esempio Aristotele chiamava Politica; e gli stessi storici puramente narrativi, anche senza proporselo, eran costretti a mettere in varia evidenza ciò che noi ora chiamiamo condizioni o ambiente sociale.

Con queste osservazioni non intendo di mettere in dubbio il carattere più spiccato di scienza indipendente che i positivisti hanno inteso di dare alla sociologia, in quanto dovrebbe studiare unitariamente tutti i fenomeni sociali, superando il particolarismo del diritto, della economia, della storia propriamente detta e così via. Dato cotesto assunto, s'intende da sè che la sociologia, ancora veramente da fare e di là da venire, occuperebbe tutto il campo della Filosofia della Storia. Questa è stata, per esempio, la opinione di Paul Barth, professore straordinario all'università di Lipsia,

il quale anni fa scrisse il primo volume di un libro intitolato *La Sociologia in quanto Filosofia della Storia* (1). Il secondo volume non è mai venuto. Paolo Barth s'è occupato di molte altre cose; ed io mi auguro che lasci senza seguito il primo volume.

Dunque, stando al nostro assunto e senza punto affannarmi su queste questioni di terminologia e di competenza e confini delle varie discipline, io intendevo ed intendo di dire che, tutte le volte che noi ci proponiamo di studiare i principii direttivi del movimento storico, dobbiamo innanzi tutto superare l'esteriorità narrativa per raffigurarci l'indole e la costituzione di quella determinata società che chiamiamo, per esempio, il popolo d'Israele prima della conquista assira, o i Romani come una delle società italiche. E allora cominciamo a domandarci: — si tratta di un conglomerato grande o piccolo, si tratta di un conglomerato consolidato o instabile, è un conglomerato con sede certa (e quindi agricoltura) o ancora tendente al nomadismo? E poi ci facciamo altre domande: — si tratta di un conglomerato di consanguinei, in guisa che razza e società coincidano, o si tratta di una coalizione di varii gruppi consanguinei? che grado raggiunge la differenziazione sociale; sono tutti liberi o ci sono liberi, meno liberi, schiavi, clienti e protetti? E poi pian piano si vanno determinando le classi e per la condizione economica e per gli uffici che adempiono; e per poco che ci addentriamo sempre di più in questa analisi sociale, noi cominciamo a vedere in che consista veramente la storia, e cioè nel come quella tale condizione di coesistenza si sia prodotta; e l'obbietto della ricerca sta nel modo di tale produzione.

Non dirò che noi siamo a tal punto da poter collocare tutti i fatti storici dentro determinate forme sociologiche, in guisa che l'arte del racconto adegui la rappresentazione scientifica degli avvenimenti. Se ciò fosse accaduto, il pro-

---

(1) *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie;* il 1° vol. (solo pubblicato) ha il sottotitolo: *Einleitung und kritische Uebersicht* Lipsia, 1897 [Ed.].

blema, o meglio i problemi della filosofia della storia sarebbero già risoluti, e non vi sarebbe più divario fra Storia e Filosofia di essa.

Anche quelle forme sociologiche, che sono più facilmente caratterizzabili, si presentano sempre in concreto e nei casi particolari con molte particolarità e specificazioni, perchè realmente, se noi in astratto possiamo fare della fase agricola un che di precisamente distinto dalla fase industriale, in fatto poi non è esistito mai alcun popolo che fosse esclusivamente o l'una o l'altra cosa; cosicchè dal diverso modo come quella relativa industria, che non è mai mancata anche nello stato più predominante di vita agricola, stava rispetto al resto, risulta quella figura particolareggiata che sarà il carattere di Roma in un certo periodo, rispetto alla condizione di un altro paese ariano, che a quello stato approssimativamente si avvicini.

Lo stesso dicasi del commercio, il quale può diventare sì la nota spiccata e predominante di una intera popolazione, come fu il caso degli antichi Fenici; ma in una forma più o meno elementare non manca mai, se non altro come complemento di quella elementare vita economica che costituirà la nota anche dei paesi primitivi.

Con queste brevi note ho voluto dire che lo storico deve essere in guardia contro quelle forzate classificazioni della sociologia schematica, le quali porterebbero a ritenere che si possa con tratti assai brevi connotare il modo di vivere di una determinata conglomerazione umana. E la ragione sta in ciò, che la storia comincia ad avere ad obbietto la società da quando essa è già complicata e differenziata. L'orda preistorica può presentarci sì caratteri omogenei dei puramente consanguinei i quali, tenendosi separati localmente e per selezione da altre genti, rappresentano nel semplice costume la forma indistinta del diritto, della morale e della religione. Ma, quando noi troviamo che in una determinata consociazione è già nata per esempio la setta dei preti, e siano puramente maghi o fattucchieri, ovvero s'è formata la classe dei guerrieri e dal loro privilegio è sorta la differenza di dominio colle conseguenze della servitù ecc., il che poi dà luogo al bisogno del duce e quindi

alla origine delle dinastie, noi siamo lontani dalla primitiva omogeneità e ci avviamo pian piano a quelle lotte interne ed esterne, che costituiscono la tessitura principale della storia.

Se vi fermate a considerare attentamente questi pensieri che recano in sè la novità di ciò che è rigorosamente critico, voi non solo ci troverete un complemento a quelle prime lezioni nelle quali si pose il dilemma *arte* o *scienza;* ma ci troverete anche un'adeguata risposta a questo nuovo tema: Sociologia o Filosofia della Storia.

E in che consista questa risposta vogliamo qui brevemente riassumere:

a) Quando noi ci mettiamo a considerare storicamente una serie di accadimenti umani, p. es. le Guerre Puniche, o la Riforma in Germania, noi dobbiamo sempre ricorrere innanzi tutto alle caratteristiche sociali, non solo per conoscere il terreno sul quale i fatti si svolgono, ma per conoscere i motivi di quella tal lotta di classe, di quella tal guerra, di quella tale innovazione negli istituti giuridici o della condotta economica. Per questo rispetto i sociologi hanno ragione nel sostenere che, a misura che la ricerca storica si avvicina al modo del pensar scientifico, essa trova e il suo sussidio e la sua guida nell'indirizzo sociologico, quanto a considerare le conglomerazioni umane come costituenti delle morfologie.

b) Ma sarebbe grave errore il seguire i professionisti della sociologia nel loro supposito, che la storia cioè sia destinata ad essere assorbita dalla sociologia. Questa procede per tipi, il che vuol dire che procede per relative astrazioni dal concreto della storia. Quando il sociologo parla del tipo feudale, astrae da tutti gli altri elementi che oltre al feudo costituisce la Francia del secolo XII, poniamo; i quali elementi, se non ci fossero stati parzialmente, non si sarebbero venuti sviluppando in ciò che più tardi si è chiamato o autorità del monarca, o potere del giudice, o ceto commerciante e perciò borghese etc. etc. Ed ecco perchè non si può applicare alla sociologia il concetto di organismo, perchè, prima di tutto, occorrerebbe supporre che p. es. la società-feudo tipo sia essa stessa automaticamente

diventata borghesia, mentre la lotta di classe non può nascere che dove le classi già ci sono.

c) Lo storico lavora sempre sull'eterogeneo, un popolo che ne ha conquistato un altro, una classe che ne ha sopraffatta un'altra, dei preti che hanno sopraffatto i laici, dei laici che hanno messo a dovere i preti. Ora tutto ciò è sociologico, ma non è tipico come nella sociologia schematica, perchè cotesto eterogeneo bisogna empiricamente apprenderlo e cotesto apprendimento costituisce il proprio ed il difficile della ricerca storica, perchè nessuna astratta sociologia mi farà capire come mai, dato pure il generale processo della formazione della borghesia, solo in Francia sia accaduta tal cosa che si chiama la grande Rivoluzione. Ed io sono lieto che, essendo di professione filosofo e non storico e insegnando Filosofia della Storia, ho sempre difesa la peculiarità dei metodi di ricerca, non perchè io mi faccia ammiratore dei semplici particolari, ma perchè ritengo che l'interesse che ci induce a studiare la storia non riposa su quei soli schemi sociologici che pur servono di sussidio, ma riposa sulla fiducia che la interpretazione della storia in quanto è complessità e concatenazione di fatti, debba condurci ad una più profonda espressione; il che nel linguaggio degli ideologi si dice « intendere l'umano destino ».

d) Ed appunto su cotesto senso generale complesso poggia la Filosofia della Storia, in quanto guardiamo non alle forme generiche sociali (economia a schiavi o a salariati), ma alla complessità di queste forme in quanto hanno nome di vita ateniese o vita romana, romani della Repubblica o dell'Impero, neo-germani o neo-latini, la scoperta d'America e le colonie, il secolo XIX e il mercato mondiale etc. etc. E soltanto per rispetto a queste forme concrete e complesse si presenta il concetto di ciò che si chiama « i valori storici », i quali valori rimandano all'idea generale e complessa del progresso.

e) Ridotta a tale significazione la parola *progresso*, nessuno vorrà confonderlo con quella sciagurata idea della evoluzione, che ha fatte le spese di tutte le più o meno trionfanti bestialità attuali. L'evoluzione è un termine troppo

generico che abbraccia ogni forma di *divenire*. Ora, chi si sarà esercitato, e anche profondamente, a capire la originazione delle forme neo-latine da quelle latine in quanto è glottologo, non per questo capirà la evoluzione dei funghi o la storia naturale del cancro. L'idea generica della evoluzione rimane lì come un postulato di quella che Aristotele chiamava la prima filosofia, e le singole scienze hanno da fare con evoluzioni singole. L'idea generica del progresso implica quel concetto di evoluzione per cui noi siamo autorizzati ad apprezzare le varie forme del vivere umano. Le note astratte del concetto di evoluzione acquistano, per rispetto alla storia, quel tanto di concreto, che dà appunto la concreta valutazione.

Quando noi diciamo che siamo civilmente progrediti sugli uomini degli altri tempi, non intendiamo di dire che l'ente astratto umanità abbia messo chi sa quale nuova cute o quale nuova barba, ma intendiamo per esempio di dire che non vi sono più schiavi, che tutti gli uomini sono eguali davanti alle leggi, che le mogli non si comprano, che i figli non si vendono, che i preti non hanno dritto di mandarvi in paradiso a loro arbitrio e così via, sino al fatto che la coscienza del progresso è diventata fede in esso, e da fede proposito. E, se si toglie via cotesta concezione, cessa la ragion d'essere dello studio della storia o esso si rinchiude nella inutile moltiplicazione dei particolari.

III.

L'analisi che abbiamo fatta del concetto di sociologia in rapporto alla storia, e il quesito che ci siamo proposto: se i problemi della Filosofia della Storia si possano risolvere nella semplice sociologia, ci portano naturalmente ad esaminare un indirizzo di pensiero, che ha nome il *materialismo storico*.

Prima di tutto noto che in molti opuscoli e articoli di riviste comparsi in Italia, s'è vista discutere cotesta denominazione di materialismo storico con uno strano ardore di sofisticheria verbalistica. C'è perfino chi ha scritto que-

sta peregrina cosa, ed *honoris causa* diremo che è il prof. Asturaro [1], e che cioè la cosa sarebbe buona se il nome non la guastasse. Qualche altro si sarebbe perfino innamorato della teoria se per disgrazia non ne fossero stati divulgatori massimi i due grandi comunisti Marx ed Engels, che, naturalmente, non avevano nè l'ordine dell'Aquila Rossa, nè la commenda di S. Maurizio e Lazzaro.

A simili critici, che troverebbero buona una teoria sopprimendo il nome degli autori, nessuno ha l'obbligo di seriamente rispondere.

Capisco che la cosa avrebbe lo stesso valore anche sotto un altro nome, e che veramente la discussione cade su questo: se si sia o no trovato questo famoso filo conduttore di quelle condizioni materiali della vita umana, cambiando le quali, cambierebbe tutto il resto. Ma non è indifferente la difesa anche della denominazione, perchè essa compendia quasi la origine storico-psicologica della dottrina. È cosa risaputa che l'idealismo dialettico di Hegel ebbe come il suo risolvente negativo nel materialismo di Feuerbach. Ora il materialismo di Feuerbach, mentre negava il dato ideologico della dottrina hegeliana, mettendo l'uomo individuo di fronte alla natura, riduceva la religione alla semplice proiezione fantastica dei bisogni del singolo. Il materialismo di Feuerbach lasciava fuori del suo campo il mondo storico, come lo aveva lasciato fuori il materialismo del secolo XVIII, che rappresentava a capello le esigenze di quella grande Rivoluzione, la quale, in nome del diritto di natura, negava i diritti storici. Ora, quando Marx ed Engels cominciarono a criticare e Feuerbach e Stirner e la sinistra hegeliana, sotto la suggestione del movimento socialistico contemporaneo, trovarono che il materialismo tradizionale fino al Feuerbach non spiegava la storia, ed ecco come è nato il nome. Si può domandare se si è riusciti o no a fare del materialismo storico, ma non già pretendere che la dottrina sia vera ma il nome sbagliato.

---

(1) Il prof. Alfonso Asturaro, insegnante nell'Università di Genova [Ed.].

Chiarirò la cosa con un esempio.

Quella psicologia generale schematica della quale, nell'altro mio corso [1], ho fatto il disegno, poggia principalmente sulla presunzione che i fenomeni psichici comincino e finiscano con la vita dell'individuo. Ora, data la ipotesi materialistica, si capisce come i sensisti fossero disposti a ritenere che tutti i fenomeni complicati psichici si dovessero spiegare coi dati primitivi della sensazione. Ma la nostra coscienza individuale contiene tanti elementi che non si spiegano senza la esistenza della società e della storia. Voi parlate non perchè siete individui ma perchè siete subietti sociali. E così dicasi del Diritto, della Religione e delle Idee morali che esistono in noi solo a traverso il tramite della storia e della società.

Ora il materialismo biologico non mi spiega come siano nati i dogmi del cristianesimo, nè come siano nate le forme grammaticali del neo-latino, nè come esistano in genere le compagini sociali.

Trovare le condizioni materiali del mondo storico sociale, questo è stato l'assunto del materialismo storico. Assunto parallelo e non derivato da ciò che i meri positivisti hanno chiamato sociologia; e qui voglio notare per incidente che io quando pronunzio la parola positivismo lo faccio sempre con grande apprensione, perchè il positivismo, come si è elaborato da Saint Simon a Littré, era essenzialmente storicismo, cioè tendenza a spiegare la storia, e invece in Italia tutti quelli che si chiamano positivisti, fatta eccezione di un solo, ossia dell'Angiulli, che in fondo veniva dalla scuola hegeliana, sono ricaduti nel materialismo innanzi Feuerbach, partono sempre dall'individuo e ricadono sempre nell'individuo e non afferrano perciò la morfologia storica; i nostri positivisti sono in generale al di sotto di Comte, il quale era tanto storicista da negare la possibilità di una psicologia individuale.

Ritenuto che il nome non è nè accidentale nè indiffe-

(1) Nel corso ordinario di filosofia teoretica il Labriola trattò, nello stesso anno 1902-3, della *Psicologia delle funzioni operative* [Ed.].

rente e che anzi rivela la origine della dottrina e la sua posizione di fronte a quelle o contemporanee o poco posteriori che si sforzarono di superare i limiti dell'idealismo e della ideologia, prima di passare a discutere dell'intrinseco della dottrina stessa in quanto ciò riflette i miei particolari assunti di filosofia storica, occorre fissare in genere il concetto di fenomeno sociale.

È fenomeno sociale quello che non s'avvera se non in quanto esistono i rapporti di fatto e di convivenza e di cooperazione fra gli uomini. Qui poco importa di guardare all'estensione della forma di convivenza. Questa può essere di una semplice piccola tribù topograficamente isolata dal resto del genere umano. Ora ciò non s'avvera, e cioè dire che ci sia una piccola tribù, senza che s'avverino fenomeni di correlazione i quali non trovano una diretta spiegazione nelle condizioni bio-psichiche immediate di ciascuno degli individui e nascono solo dal fatto che gl'individui sono in interdipendenza fra di loro. Perchè in tale tribù s'avveri l'abituale convivenza occorre una particolare parlata, la quale deve esser nata dal successivo adattamento dei varii individui a determinate e stabili associazioni fra sensazioni, ricordi ecc., da una parte, e suoni e forme grammaticali, dall'altra. La origine, la fissazione, lo svolgimento del linguaggio sono e l'indizio e la rivelazione più prossima e più generale della psiche sociale. Difatti, ciò che ha dato origine alla concezione della psicologia sociale in uno dei derivati della scuola herbartiana, fu appunto il tentativo di dare alla scienza della lingua dei canoni di interpretazione solida. Quello che è proprio della lingua, si ripete nelle forme del costume, in quanto precedono il Diritto o tengono il suo luogo. E soprattutto poi ciò si ripete nelle elementari forme dell'acquisizione dei beni materiali, ossia in ciò che più tardi si differenzia nel nome di economia.

Tutti quelli che si occupano di psicologia, rimanendo al puro schema della psicologia individuale, non possono a meno di rimanere nel puramente astratto; p. es. chi si mette a studiare le forme della volontà secondo l'assunto che io mi proponevo nel mio corso di Filosofia Teoretica, — e non so più quanta parte ne potrò svolgere, — deve

prescindere quasi sempre dal vero e proprio contenuto delle forme volitive, perchè questo contenuto è sempre sociale.

Quella volontà che si forma non è la volontà che vuole sè stessa, ma è la volontà per la quale uno impara a fare le scarpe o a suonare il pianoforte, a recitare versi come Pastonchi o a leggere male come Formiggini (1).

Quelle poche generalità che ho qui innanzi addotte circa i caratteri del fatto sociale non pretendono di essere un *quid* simile d'introduzione alla sociologia, e molto meno un capitolo di logica concreta uso Wundt e compagnia. Parlando agli scolari e non ai membri di una accademia, ho voluto addurre le elementarissime condizioni differenziali del fatto sociale in quanto esso è poi il fondo reale ed il subbietto della storia, come dicemmo a suo tempo trattando il quesito « Sociologia o Filosofia della Storia? ».

E, nel dare la sommaria indicazione del dove cominci la vera difficoltà d'intendere il fatto sociale e nel dare tale indicazione proprio dopo di aver difesa la denominazione di materialismo storico, io non ho certamente inteso di attribuire agli autori di tale dottrina la scoperta del fenomeno sociale. Non appartengo alla illustre compagnia di quei darwinisti, che per poco non attribuiscono a Darwin di avere scoperta la natura. Giustificando il titolo di materialismo storico, mi misi dal punto di vista della crisi interna che ebbe a subire Marx in quanto usciva dall'idealismo hegeliano. Ma, indipendentemente da ciò, durante il secolo XIX la discriminazione del fenomeno sociale s'è fatta attraverso tutti gli studi del Diritto, dell'Economia, della Mitologia, della Linguistica e così via; cosicchè da ultimo il nome di sociologia venne ad essere adoperato e si adopera piuttosto come il riassunto enciclopedico di tutta una nuova veduta della vita umana che non come quello di una scienza speciale, con speciale metodo.

(1) Allusione scherzosa a Francesco Pastonchi, di cui sono note le letture di poesie fatte in varie città d'Italia, e ad uno degli uditori del Labriola, il d.r A. F. Formiggini, di Modena, al quale appunto dobbiamo la trascrizione delle lezioni che qui si pubblicano [Ed.].

Per rispetto a tutto questo gran movimento, il materialismo storico rappresenta un caso particolare; e ora che abbiamo preliminarmente difesa la denominazione, possiamo passare ad esporre l' intrinseco della cosa.

Ho detto più volte che non esiste una surrogazione della scienza alla storia, come se tutte le narrazioni ed esposizioni storiche potessero venirsi a risolvere in schematismi del ragionamento. Ma a suo tempo notai che se la storia rimane quello che è, ossia la rappresentazione dell'accaduto, è altrettanto vero che l'atteggiamento del nostro spirito s'è cambiato nella considerazione dei fatti accaduti per effetto del gran progresso delle scienze sociali. Voi ricorderete che io negai la surrogazione della sociologia alla storia. E soprattutto mi opposi a considerare come equivalente della storia quella sociologia astratta che considera p. es. isolatamente e come per sè stante, poniamo una società feudale etc., mentre la storia concreta, da che c'è la differenza di classe e il dominio dello stato, non conosce alcun periodo di pura omogeneità di tipo sociale. Per tutte queste considerazioni che risultano dalle cose innanzi dettate, quando io parlo di materialismo storico, non intendo di riferirmi ad una sociologia, la quale, isolando, poniamo, il tipo di società feudale dal concreto storico, si provi poi a dimostrare analiticamente che, poniamo, le istituzioni politiche e gli abiti morali siano corrispettivi a quel tipo economico. Io invece, quando parlo di materialismo storico, intendo dire di una storia materialisticamente raccontata, come ne ho dato saggio in dieci o dodici anni di pensate narrazioni sopra determinati punti storici. Il che ho fatto senza preoccuparmi di questi due quesiti, per me affatto indifferenti. E cioè se io, così facendo, fossi proprio l'erede legittimo di Karl Marx, e se io, così dicendo, giovassi o no ad una determinata causa politica. Per es. l'ultimo corso che feci quando avevo ancora a mia disposizione l'organo pedagogico e democratico della voce [1], fu dedicato a rappresen-

---

(1) Allude alla malattia del laringe che lo costrinse negli ultimi anni a rinunziare alle lezioni oratorie, e a limitarsi in ultimo alle dettature delle trame dei corsi [Ed.].

tare per sommi capi la vita del secolo XIX nel passaggio al nuovo secolo (1). E in tale rappresentazione fui tutt'altro che prodigo di augurii di prossima vittoria per la democrazia e per il socialismo. Perchè, se occorreva appunto al ritrovamento dei definitivi principii del materialismo storico il genio del comunista Marx, che appunto perchè comunista si trovava posto ad infinita distanza dalla difesa del presente ordine sociale (capire è superare, dice Hegel), ciò non vuol dire che le sorti ulteriori del materialismo storico come dottrina dipendano dalle « séances pratiques » del socialismo. Poniamo che l'ordine attuale della società civile d'Europa col predominio della classe borghese si perpetuasse ancora per secoli, ciò per nulla contradirebbe al materialismo storico, perchè tale perpetuarsi dimostrerebbe soltanto che la società della concorrenza può vivere ancora. È vero che Bebel, alcuni anni fa, prometteva una repubblica sociale in Germania per l'anno 1910; ma io, oltre che io non so se Bebel coglionasse il prossimo, è certo che al Bebel non ho mai offerto una cattedra di Filosofia della Storia.

Dunque non sociologia astratta; non preoccupazione della tesi pratica: « a quando il socialismo »; ma la vera e propria Filosofia della Storia, come l'abbiamo definita innanzi, e cioè la storia esposta in modo che si capisca.

Inserisco qui come una parentesi, la quale rientra anche nell'altro corso di Filosofia Teoretica.

Più volte esponendo i temi vari fin qui trattati, e nel definire il complesso sociale come subbietto della storia, mi sarà capitato di adoperare anche la espressione di « coscienza sociale ». Ma, come di questo termine usano ed abusano i sociologi d'ogni risma e colore in guisa da destare nella mente dei lettori una caotica impressione, ed a molti è capitato di adoperare cotesta espressione come a significare cose recondite, io credo utile a maggior chiarimento del già esposto di sottoporla ad un esame critico.

La coscienza sociale trova spesso il suo esponente nella espressione « noi ». Ora portate la vostra attenzione sulla

(1) Vedi, in questo volume, la sez. IX [Ed.].

materia variabile di questo *noi*. Una volta potrete dire noi tutti di questa famiglia, che portiamo il tal nome, che viviamo di una tale sostanza o di una tale occupazione, e che per queste condizioni di nostra esistenza ci sentiamo circoscritti per rispetto al rimanente mondo. Un'altra volta intenderemo di dire noi studenti, e professori, in quanto formiamo questa università, alla quale partecipiamo pur rimanendo come individui atti ad entrare e a rimanere, come rimaniamo, in tante altre sfere di altrettanti noi, che si esprimeranno col dire noi Romani, noi Italiani, noi Cattolici e così via. Quel *noi* non contiene dunque nulla di mistico o di misterioso, nulla di sorprendente o di miracoloso, e anzi, in tanto è l'enunciato e l'esponente di qualche cosa, in quanto che in tanti individui, ciascuno dei quali dice di se stesso *io*, si svolge e si fissa la cosciente apprensione di ciò che li lega ad una famiglia, ad una gente, ad un popolo, ad un partito, e, se volete, anche ad una mafia o ad una compagnia di briganti, il che per la psicologia è indifferente. Ad un grado elevato di sviluppo della civiltà e del pensiero questo *noi* può essere tanto comprensivo quanto può essere, per esempio, tutta la civiltà indo-europea. Se voi togliete al *noi* il suo fulcro naturale nei tanti *io* che si sentono accomunati, il *noi* diventa un puro e vano simbolismo. Il *noi* non esiste che nella coscienza di ciascuno di noi in quanto siamo individui. Ma non è la somma degli individui, perchè ha la sua materia nei legami che corrono fra gli individui, i quali legami sono innanzi tutto materiali, ossia di consanguineità, di convivenza, di coabitazione, di cooperazione economica.

Nella enunciazione del fatto, come l'abbiamo data qui in poche parole, è già contenuta la indicazione, direi così, topica del come il fatto stesso va spiegato. Data la estensiva significazione che abbiamo data ai fatti di coscienza in quanto essa rappresenta un aspetto o di una situazione biologica o di una situazione sociale, dall'intendere l'*io* all'intendere il *noi* non corre divario.

Quando la psicologia non era ancora una scienza, quando gli spiritualisti d'ogni maniera potevano sbizzarrirsi a fare dell'*io* l'attributo extratemporale di uno spirito soprastante

ad ogni genesi, quando gli idealisti che ripetevano Fichte potevano far dell'io una trascendente autoposizione, o il problema del noi non si affacciava, o si presentava involuto nella immaginazione di un preteso spirito collettivo ed extraindividuale. Ma ora che noi facciamo dell'io l'esponente variabile della appercezione interna delle nostre variabili condizioni per cui oltre all'*io empirico* che si esprime così: *ora sto dettando,* non ammettiamo un io puramente possibile o trascendente, non c'è meraviglia che tale funzione di appercezione in uno e medesimo ambito di coscienza pigli il doppio esponente di *io* e di *noi;* il che non vuol dire che tutte le persone le quali adoperano questi termini non sbaglino, perchè l'uso corretto di essi si può ottenere soltanto dalla elaborata scienza psicologica.

Una piccola glossa renderà più chiari questi enunciati, che avrebbero invero bisogno di lungo sviluppo. Che nello stato avanzato della nostra civiltà gl'individui possano errare quando adoperano l'esponente *io* di fronte all'esponente *noi,* è cosa evidente, perchè per esempio la maggioranza degli uomini ignora che ciò che si attribuisce alla individuale coscienza non è nella maggior parte dei casi che un semplice sedimento del costume e della tradizione. Ma questo stesso errore in cui possono cadere tutti quelli che non sono prettamente scienziati, è una prova del fatto che, col crescere della civiltà, cresce la tendenza negli individui all'estendere il campo del loro io, mentre più torniamo indietro e più troviamo prevalente il senso della collettività sul senso della individualità. È cosa oramai certa di certezza empirica, che l'uman genere è uscito dall'orda, la quale orda era una continuazione dell'orda animale. In quest'orda il *noi* era tutto, il noi che era l'esponente della necessità di vivere in coatte forme, senza delle quali non sarebbe stata possibile la lotta per l'esistenza. L'apparizione dell'individualità come coscienza vera e propria è un prodotto tardivo delle vicende ulteriori della storia. Quel subbiettivismo della coscienza etica o estetica, che a noi pare cosa così naturale perchè la nostra educazione riflessa non va più in là della Grecia antica quando ci si presenta Solone che fa la legge, Erodoto che scrive la

storia e Alceo che fa la sdegnosa poesia personale; a noi pare quasi inconcepibile che milioni e milioni di uomini di varie razze chi sa quante migliaia di anni o di secoli siano vissuti con la individualità assorbita dal costume e con l'io involuto nel noi.

Se per poco ci allontaniamo dalla prosaica trattazione delle pagine qui innanzi, noi ricadiamo in ciò che il nostro Marucci (1) ed altri simili arrabbiati positivisti, in mancanza di ogni altra più esatta nomenclatura, chiamano *metafisica*.

Il guaio è però che questa tale metafisica della sociologia l'hanno fatta precisamente i positivisti, i quali hanno ripieno il mondo, o cioè volevo dire la carta stampata, di una quantità infinita di simboli circa l'organismo sociale, lo spirito collettivo etc. etc.

Le prosaiche nostre enunciazioni a volerle ripetere e compendiare si riducono a questo: la natura produce individui maschi e femmine di una certa razza. Ma questi individui, venendo al mondo, non si svolgono come isolati subbietti di fronte alla natura e nella natura soltanto. Si svolgono invece per entro ad una cerchia sociale che determina in ciascun di essi caratteri omogenei, che sono appunto il prodotto di tale correlatività sociale. Un certo modo di parlare, un certo ritmo del sentimento, certe comuni fantasie, e sopratutto la imitazione delle funzioni operative. Sorgendo l'apprensione interna del proprio essere cosciente (ciò che diciamo l'*io*), tale funzione naturalmente si sdoppia nell'io e nel noi, salvo che l'individuo può errare nel riferire una certa determinata materia dell'esperienza piuttosto al subbietto io che al subbietto noi. Tutti quei più o meno cretini-scienziati di una volta, che deducevano la lingua, la legge, il dritto, lo stato dalla elezione, dall'inventiva, dall'arbitrio individuale, ignoravano appunto queste due cose capitali: che gli individui originariamente nacquero nell'orda, e che la coscienza individuale che s'impernia nell'io nasce poco per volta in seno al noi.

(1) Altro suo scolaro [Ed.].

Ed ora la finisco coi chiarimenti, perchè, se non basta quello che ho detto fin qui, qualunque altra cosa non farebbe che oscurare.

N.B. Come nelle passate lezioni si venne dichiarando il concetto del materialismo storico, e per incidente si fece qualche allusione al socialismo, credo utile di notare che molti credono di rendersi conto oggi delle aspirazioni socialistiche foggiandosi nella mente una rappresentazione collettivistica della società nella quale il *noi* riassorbirebbe novellamente l'*io*, ossia un ritorno bello e buono alle condizioni primitive. Non per quanto concerne la spiegazione del socialismo, ma per quanto importa alla tesi del mio corso, giova qui di ricordare che tutto porta a ritenere che quello che la individualità ha acquistato non andrà mai più perduto, e che anzi ulteriori progressi del mondo civile rinforzeranno sempre di più la persona. Quando noi ci rappresentiamo teoricamente una società comunistica nel senso economico della parola, noi intendiamo semplicemente di dire che i mezzi e gli strumenti della produzione non sarebbero più proprietà privata, ma apparterrebbero alla collettività per l'esercizio del lavoro occorrente alla produzione dei beni materiali. Il che vuol dire che un gran numero d'individui, ora soggetti alla superiorità patronale, acquisterebbero maggiore libertà, perchè, non potendo il lavoro degli uni (che sono i molti) produrre la ricchezza degli altri (che sono i pochi), sarebbe dato a ciascuno il massimo delle condizioni favorevoli per lo sviluppo intellettuale e morale. Voi tutti che siete qui presenti sieti padroni di ritenere che tali cose siano della mera utopia; ma io, occupandomi qui di coscienza sociale e di coscienza individuale, ci tengo a farvi capire che cotesta così detta utopia non vuole essere il ritorno alle condizioni primitive della umanità, secondo la vieta imagine egizia del serpente che morde la sua coda, e di altrettali ferrivecchi della retorica dei decaduti, dei quali tanto si compiace l'illustre professore Loria [1]. Gli Egi-

(1) Il prof. Achille Loria, dell'Università di Padova ed ora di Torino, autore di parecchi volumi di palingenesi sociale, come *La rendita della terra*, l'*Analisi della proprietà capitalista*, ecc. Il Labriola soleva

ziani antichi non hanno alcun dritto a vedersi riconoscere le loro imagini o i loro simboli come significativi per la scienza moderna, perchè quegli Egiziani antichi non hanno veramente creato nè la scienza greca, nè la città latina, nè il dritto romano, nè altre cose simili sulle quali fondasi la nostra civiltà.

Dopo l'inciso sulla coscienza sociale ridotta al *noi* e alla spiegazione prosaica di esso, e tenendo presente tutte le cose dette innanzi per ridurre in termini convenienti il concetto della storia, ora possiamo ridurre in brevi considerazioni l'essenziale di quel materialismo storico, di cui cercavamo come la definizione.

Che la società tutta poggi sulle condizioni materiali della sua esistenza, può parere quasi a prima vista ozioso a dirsi, perchè ciò si riduce a tradurre in formula una osservazione del senso comune.

Toglieete di mezzo gli uomini che attendono alle cure liete della scienza e dell'arte, togliete di mezzo le categorie spesso superflue dei professori e dei preti, e cioè togliete di mezzo tutte le persone che vivono dei prodotti di terza e quarta mano del lavoro altrui; l'articolazione fondamentale della società poggia sui rapporti che intercedono tra coloro, i quali direttamente producono col lavoro e coi suoi istrumenti i beni materiali. Ecco ciò che Marx chiamava la forma della produzione. Che la struttura fondamentale della società, ossia l'articolazione economica di essa, abbia variato dalla preistoria ai tempi nostri, è fuori di ogni dubbio; e che queste variazioni debbano avere il loro ritmo e devano recare in sè come la indicazione di un processo, è più che verosimile, se noi ricordiamo tutto ciò che abbiamo detto innanzi circa l'approssimazione della storia alla scienza. La storia è innanzi tutto il variare delle articolazioni elementari. Ora, che cosa costituisce il carattere specifico del materialismo storico? Cotesto carattere specifico

---

dire, di quest'ultimo libro, che nel solo titolo contiene tre errori, perchè: 1°) non è un'*analisi*; 2°) *proprietà* è categoria giuridica, e, non già economica; e 3°) grammaticalmente, si deve dire *capitalistica*, e non *capitalista* [Ed.].

è rappresentato, in primo luogo, dalla enunciazione abbastanza semplice: che cioè gli uomini abbiano prodotto il dritto e abbiano tentato le varie organizzazioni, che mettono da ultimo capo nella politica, sempre proporzionalmente al relativo stato della articolazione economica. Il secondo enunciato ha un carattere più ipotetico; ed è, che le concezioni mitologiche, e quindi anche religiose, degli uomini, e le loro disposizioni morali, siano state rispondenti ad una determinata condizione sociale; cosicchè la storia della religione e dell'etica è psicologia nel lato senso della parola.

Un altro elemento decisivo è implicito in questa concezione, ed è che l'articolazione sociale in tanto è articolazione in quanto la società ci si presenta come una gerarchia, e cioè come una disposizione dei collaboranti, spartiti in genti e famiglie e in classi con varia dipendenza e padronanza; il che fa che la società abbia sempre in sè la tendenza all'instabile, e quindi porti a contrasti e dissoluzioni, a progressi e regressi. La dottrina del materialismo storico, dati i due elementi della articolazione economica e degli attriti di classe, diventa la chiave per intendere le vere e proprie rivoluzioni; cioè quelle mutazioni dello stato complesso della società da cui sono derivate le innovazioni del dritto, i nuovi indirizzi politici e le nuove disposizioni morali.

Voi ricorderete che nel paragrafo destinato al quesito se la storia sia scienza o arte, noi dicemmo che la narrazione non ammette surrogati. Quando il materialismo storico abbia ridotto alla più semplice espressione la somma delle condizioni costitutive del passaggio, poniamo, dall'epoca feudale all'epoca borghese, avrà fatto tutto quello che deve per ispiegare le cause generali della Rivoluzione Francese. Ma quando si tratti di rappresentare intuitivamente quell'*unicum* che è la Rivoluzione stessa, noi non possiamo a meno di procedere secondo i naturali canoni della esposizione e della narrazione; le quali riusciranno consone alla dottrina se il narratore o espositore porterà in ogni particolare il medesimo criterio, e se lumeggerà la concatenazione degli avvenimenti con la preoccupazione continua di fare che essi non disarmonizzino con la veduta generale.

VI.

DELLA SCUOLA POPOLARE

CONFERENZA (*).

(*) Tenuta nell'Aula Magna dell'Università di Roma, il 22 gennaio 1888, e pubblicata a cura della Società degl'Insegnanti, Roma, tip. Centenari, 1888.

Mio caro signor Corti,

Eccovi ricorretta su la stenografia *la mia conferenza dell'altra domenica. A voi pare che metta conto di pubblicarla, perchè possano almeno leggerla quei maestri che non la udirono. Crescerà in me la gratitudine verso la* Società degli Insegnanti *di Roma da voi presieduta, che, dopo avermi invitato a parlare, vuole ora per sua bontà togliersi il carico di diffondere per le stampe il mio discorso. L'ho lasciato per ciò tal quale, così nell'ordine dell'esposizione comè nella forma, limitandomi a cancellare alcuni periodi che contenevano ripetizioni inutili, e a raddrizzare negli altri le sfiancature, che non paiono quando si parla; perchè la voce e il gesto tengono luogo dei* se, *dei* ma *e delle altre particelle che giungono in ritardo. Oh! perchè dovrei io aver ritegno di dare a leggere quello che non ebbi difficoltà di dire innanzi a tanto pubblico, che l'Aula Magna della Università ne era piena?*

Questa non è veramente una orazione, *che i retori possano trovarvi applicate le buone regole dell'*arte del dire. *Voi sapete come io parlai per un'ora e mezza all'incirca. Avevo innanzi a me un fogliolino di dati*

statistici, che usai una volta sola; e del resto non lessi su la carta, ma nell'animo degli uditori, e tenni dietro all'aspettazione loro, ed anche, permettetemi, ai loro errori e pregiudizii, che non ebbi paura di combattere apertamente.

Nel seno della vostra Società, quando entreremo in argomenti speciali di didattica, parlerò, come uso nelle lezioni, posato e piano: e quelli che m'odono sanno che io pecco di pedanteria non poco.

I giornali di qui e di alcune delle maggiori città d'Italia, per benevola informazione di quelli che mandarono ad ascoltarmi, lodarono la mia conferenza in modo che io n'ebbi ad arrossire. Se la leggono ora stampata, dovranno persuadersi che, vinti dall'illusione del discorso vivo, peccarono di soverchia indulgenza verso di me.

Ai maestri poi, che si sono affrettati a schierarsi pro e contra, mi permetto di rivolgere questa modesta e sincera preghiera: fate di considerare, che i grandi e complicati problemi sociali non si risolvono con mezzi facili e semplici, e che c'è da fare lungo e faticoso cammino prima di venirne a capo.

Grazie, ed amate

Roma, 1 febbraio 1888.

il vostro

A. LABRIOLA.

All'Ill.mo Signore
SIGNOR SIRO CORTI
Presidente della Società di Mutuo Soccorso
fra gl'Insegnanti di
ROMA.

Signore e signori,

Non discorro quest'oggi come uso con gli studenti miei soliti, a scopo rigorosamente didattico, nè piglio la parola in pubblico di mia elezione come feci nel giugno ultimo, allorchè volli manifestare il mio proprio sentimento contro la funesta tendenza verso la conciliazione col Vaticano [1]; ma parlo così alla buona, e per invito e preghiera degli Insegnanti di Roma, che, volendo ora ripigliare lo studio del grave problema della scuola popolare, han creduto di giovarsi dell'opera mia, e di altri professori, perchè fossimo aiutatori e consiglieri loro. Ed io sono molto lieto di poter rivolgere agli Insegnanti, per cui invito ora parlo, un ringraziamento vivissimo; perchè essi mi ricordano come gli ordini della nostra Facoltà facciano un triplice obbligo ai professori di filosofia e di lettere: di spendersi, cioè, nel preparare i docenti nelle scuole secondarie, di dare qui dentro della Università insegnamenti complementari a tutti gli

(1) Allude ai tentativi di conciliazione fatti al tempo del primo gabinetto Crispi, nel 1887: il L. li combattè vivacemente in un suo discorso, per le conseguenze antiliberali e antidemocratiche che una conciliazione col Vaticano avrebbe avute nella vita italiana [Ed.].

studenti che ne chiedano, e di concorrere all'incremento della coltura nazionale. Ora questa ha fatto negli ultimi anni di certo dei notevoli progressi nell'ordine delle ricerche scientifiche, ma è lontana molto dal farne di altrettali nell'ordine dell'insegnamento popolare: cosicchè io sento di fare anche quest'oggi la parte del mio dovere, richiamatovi dall'amoroso invito e consiglio dei maestri comunali di Roma. Che son quelli appunto, che han mosso il pubblico a venirmi a sentire, facendo essi stessi comunicazioni a giornali, e diretti inviti a ragguardevoli persone. Il pubblico convenuto qui in tanto numero di persone elette non rende certo omaggio a me, che non merito tanto onore, ma, mentre assente all'idea di voi Insegnanti di Roma, che ripigliate appunto lo studio del problema della scuola popolare, vi dà incoraggiamento quale si conviene a persone benemerite del proprio paese (*Bene, bravo!*).

Parlando oggi come oratore degli interessi e delle aspirazioni di tutta la classe dei maestri, non terrò una lezione, — e ne occorrerebbero di molte, perchè io potessi dire tutto quello che penso, e che si possa e debba ragionevolmente pensare della scuola popolare; — ma nondimeno ho speranza, che la straordinaria conferenza valga come di stimolo, e concorra per la sua parte nel risveglio, che, partendo dal seno della Società degl'Insegnanti romani, si allargherà poi all'intero paese, e ci menerà a creare un'Associazione Nazionale per il promovimento della coltura del popolo (*Bravo, benissimo!*).

Potrei cominciare, come usa oggi assai di frequente, dalle cifre, e citarne di quelle che non so chiamare altrimenti che dolorose. Dal movimento dello stato civile per l'anno 1885 risulta che, sul totale degli sposi e delle spose del Regno d'Italia,

55 su 100 non sapevano nè leggere nè scrivere. Il reclutamento militare per l'anno 1884 ci dava di poco diminuita cotesta cifra pei soli maschi, segnando il 47.22 per cento, mentre il censimento del 1881 dava in totale il 61.94 d'analfabeti su 100 abitanti al di sopra dei 6 anni. Notevole mi pare sopratutto il fatto, che di analfabeti su 100 sposi e spose ne contasse precisamente 60 la città di Siena, finissima d'ingegno.

Ma, invece, nel piccolo arciducato del Baden, il censimento fatto su le reclute dava nel medesimo anno 1884 questo risultato, che per la impossibilità di esprimere il numero degli analfabeti in tante unità per ogni 100, si dovè ricorrere a quelle espressioni frazionarie, che tradotte in volgare voglion dire *uno* per ogni 5000 (*mormorio*). Nella lontana Svezia, paese certamente ignoto ai nostri avi gloriosi, di cui serbiamo il vanto con poca voglia di emularli, nella Svezia, dicevo, l'ultimo reclutamento militare dette il risultato di soli 2 analfabeti su 500 (1).

Voi poi sapete che, quando la statistica tedesca parla di analfabeti, ciò è da considerare per rispetto ad un istituto, che non è la scoletta di due classi della nostra legge del 1877, passata attraverso l'opposizione sorda della nostra Camera perchè la sua piccineria la rese quasi invisibile; ma che, in quel paese lì, si tratta, di regola, senza contare le differenze fra i varii Stati, di una scuola obbligatoria diurna di 6 anni, completata da un'altra di 2 anni

(1) Avevo portato con me molte note statistiche, che poi non usai. Anzi, guardandovi male, lessi per il Baden *quattro* analfabeti invece di *uno* per ogni 5000 reclute. Ora, rivisti i documenti ufficiali, correggo. Il *mormorio* segnato dagli stenografi crescerà d'importanza nell'animo dei lettori per tale correzione.

di frequenza serale o festiva. Anzi, per effetto della costituzione dell'impero, le maggiori città di Germania han facoltà di rendere obbligatoria nel proprio statuto, previo il consenso del Governo, un'altra maniera particolare di scuole, che adattata ai bisogni dell'agricoltura e delle arti va fino al 18.° anno, senza che ciò incontri alcuna protesta nelle pretese ragioni della libertà industriale, che è infelicissima idea dei nostri *liberisti* della economia pubblica.

Nè voglio mettermi nell'esame di un altro ordine di cifre, per addurre, p. es., il fatto, che l'ultimo bilancio del Regno Unito recava 120 milioni all'incirca di sussidio, che lo Stato impartisce alle scuole elementari *certificate e capaci di ricevere ispezione legale*, e per mostrarvi poi come questi 120 milioni, cumulati con le rendite dei lasciti tenuti in amministrazione dai comuni scolastici, e con le rate di tasse che i cittadini pagano per obbligo, e col resto che vi apportano le associazioni e le chiese, dànno un insieme di 400 milioni di spesa per quell'istruzione popolare, che avviata legalmente dal Gladstone nel 1870, in 17 anni ha fatto già tre quarti del cammino, che la Germania ha impiegato un secolo a percorrere. Cotesti 400 milioni fanno il bel paio coi 450 milioni all'incirca della tassa dei poveri: due servizii cotesti eminentemente umani, che suggellano l'opinione che si ha delle libertà inglesi nel mondo civile [1].

---

(1) Credo opportuno di notare che la spesa scolastica è da considerare per rispetto alla popolazione dell'Inghilterra propriamente detta e del principato di Galles, che è di 25,974,439 secondo il censimento del 1881; perchè su questa popolazione soltanto hanno effetto gli ordinamenti iniziati dal Gladstone. La tassa dei poveri è da mettere invece in relazione col Regno intero, compresa l'Irlanda e la Scozia, con la popolazione di 34,884,888, perchè per questo rispetto la legislazione è completamente unificata.

Tutte coteste cose, o signori, o per notizia precisa di atti statistici, o per riflessi men chiari d'impressione generale, sono risapute da voi, che vi movete a chiedere si rinnovi lo studio della questione della scuola popolare, perchè siete travagliati da legittimo scontento, e vi sentite punti da nobile emulazione. Sono questi dati, venuti in luce nei giornali, e ripetuti anche nel pubblico men dotto e men colto, che rendono voi e altri moltissimi impazienti di metter mano all'opera che occorre per avviare una buona volta alla soluzione di questo capitalissimo fra gli altri problemi della *politica sociale.* Nè dico a caso: perchè cotesta idea della scuola popolare è condizione e conseguenza a un tempo stesso della lotta per la civiltà, mezzo e fine della elevazione morale delle classi meno abbienti o non abbienti, perchè sentano dentro di sè viva la coscienza dei loro diritti e dei loro doveri. Conoscere e ripetere quel che si è fatto e fa nei paesi stranieri, è cosa di poca chiarezza e di nessuno effetto, per chi non sia capace di riprodurre dentro del suo proprio spirito tutto il cammino che l'idea della scuola popolare, partendo da piccolissimi principii e vincendo a mano a mano gli ostacoli, vi è riuscita a percorrere, per venire ai risultati che ammiriamo.

Fa certamente gran maraviglia il considerare, che in due parti così diverse del mondo civile, come sono appunto la Germania e gli Stati Uniti d'America, nel paese, cioè, degli ordini conservativi lentamente riavvicinati alla politica sociale, e nel paese dove tutto ebbe origine e carattere di libertà personale, la scuola popolare sia stata in uno preparazione, e nell'altro necessario complemento di democrazia. E per ciò tutte coteste notizie, e tutte queste ripetizioni di dati statistici paiono a me cosa da nulla,

finchè noi non sapremo dire chiaramente a noi stessi quale debba essere l'intento e il fine di questo nostro stato, e a che vogliamo s'indirizzi nella condotta e nel governo della società. Quanto a me mi è chiaro, che la nostra sciatta e insipida politica liberalesca, la quale ha fatto il comodo dei pochi, con l'incomodo dei più, debba cedere il posto a quella politica sociale, che fa dello Stato l'organo necessario e la necessaria funzione del benessere del maggior numero (*Bravo, applausi!*). Solitarie voci di pedagogisti, e parole ben promettenti di uomini ufficiali o di aspiranti ai pubblici uffici, dimostrazioni di filosofi, e sproloquii di parlanti cosa pubblica per privati interessi montano a nulla, se cotesta opinione intorno allo Stato non è fatta e fermata. — E voi, maestri, avete un grave e serio ufficio da compiere, quello cioè di creare un ambiente favorevole a questa vostra idea, cercandone i naturali, spontanei ed efficaci aiutatori in ogni maniera di uomini, che pensino a libertà con libertà per l'interesse pubblico (*Bene!*).

Nè cercherete consiglio ed aiuti alle tradizioni del nostro paese. Nessuno degli Stati che precedettero l'Italia ricomposta ad unità ci lasciò in retaggio il più piccolo avviamento di scuola popolare. Quei governi, che furono più spregevoli per ignavia ed ignoranza, che non crudeli di tirannia, come parve ai padri nostri men pratici di noi delle ragioni e difficoltà del vivere civile, consentiron tutti nella superstizione e nella ignoranza delle moltitudini. Ebbero aiutatore un clero, che fu in piccolissima parte di dotti di latinità da seminario e d'ispida teologia, in casi rarissimi di dotti e sapienti di predicazione cristiana e di carità civile, e nel maggior numero fu di mercanti di cose sacre, e di zii

di nipoti arricchiti del lavoro altrui (*Bravo!*). E da cotesto clero, rimasto tiepido nel gran moto della patria ed alieno dalla libertà del paese per circa una generazione, sorge ora il partito clericale, che, dato saggio di sè in alcuni municipii, mostra già di farsi alle porte dello Stato, sia che cerchi di deludere i men vigilanti col dolce nome di *conciliazione*, sia che accenni a vestirsi delle simulate spoglie parlamentari per rifarci servi della ortodossia (*Bravo, applausi!*).

La parte liberale, che per fortuna nostra ebbe arte e ingegno da comporre la nazione ad unità, fu nei primi tempi che succedettero alla rivoluzione tutta intesa a risolvere i più urgenti problemi della prima costituzione del Governo, e fu troppo stretta dal bisogno di provvedere alla sicurtà ed alla difesa, perchè potesse rivolgere la mente all'istituzione della scuola popolare, con chiarezza di propositi e con precisione di mezzi. Il poco che fu iniziato e si continua è di tal maniera, che spesso non si sa dire se agli autori abbia fatto e faccia difetto più la volontà, o la capacità, o l'una cosa e l'altra insieme. Ond'è il caso ormai di domandarsi: abbiamo noi fatto alcuna parte del cammino già percorso nei paesi più civili? O non ci siamo a dirittura nemmeno avviati? O, avviatici con piede malfermo su terreno ignoto, ci siam messe da noi innanzi ai passi delle pietre d'inciampo, per nostra incuria ed inesperienza?

Io inclino a dire che la terza opinione sia la vera; perchè credo che dessero prova di molta ingenuità, di scarso accorgimento e di soverchia poesia, la più parte di coloro che si misero all'opera di creare un primo embrione di scuola popolare. È mirabile per me il decreto del luogotenente delle Marche, Valerio,

che, pur di creare un certo numero di maestri, ammise che corsi accorciati di tre mesi bastassero a dare in quei paesi quanto occorreva alla coltura popolare. Ed è a mia memoria l'ingenuità singolare di che dette saggio il Ministero della Pubblica Istruzione nel 1861, coll'inviare a Napoli certi commessi viaggiatori della didattica, che, in un certo monastero di S. Domenico, con le arti dell'alchimia pedagogica, ammannivano in pochi mesi gli educatori del popolo, a grave scandalo della gente che sapea di coltura.

Tutto cotesto fare spensierato e improvvido produsse e produce ancora un bellissimo effetto, che nella mente, cioè, di molti signori e piccoli borghesi delle piccole città di provincia, è invalsa e si mantiene la opinione, che pedagogia sia come impostura, e maestro come seccatore (*si ride*), e anzi uomo inquieto e pericoloso.

Per colmo di disgraziata disattenzione, laggiù nei paesi del mezzogiorno, dove una signora per bene non si mostra in pubblico senza compagnia, e dove una giovanetta di civile condizione vista sola per le strade è causa di scandalo, furono inviate, per ricerca e commissione di agenzie fornitrici, delle giovani maestre obbligate a vivere, per ragion di ufficio e per scarsezza di stipendio, fuori d'ogni legame di famiglia. E ne seguì, che la scuola riuscisse di offesa e non da correttivo del costume, e che le maestre fossero oggetto continuo d'insidia, anzi paressero caccia lecita e buona preda (*Applausi!*). Cotesti improvvidi avviamenti, col discredito degl'insegnanti che ne seguì, han lasciato una triste traccia nella mente delle popolazioni; l'opinione, cioè, che non si tratti già di risolvere un alto e grave problema di benessere sociale, ma di cosa da prendersi alla

leggera, o di un vero giocattolo per pubblico passatempo.

Molte altre circostanze han confermato cotesta perniciosa opinione: la soverchia tenerezza che abbiamo usato nella nostra disciplina scolastica, che mancando di morale rigidità non ha sicurtà di effetti educativi; e le troppe signore, punto preparate all'esercizio pedagogico, e anzi piene di soverchie grazie e moine, che introduciamo nelle scuole a titolo di amorevoli vigilatrici; e il troppo di premi che diamo ai nostri marmocchi, che facciamo girare per le strade carichi di medaglie, e qui in Roma il 2 di ottobre innalziamo agli onori del Campidoglio (*Benissimo, bravo, applausi vivissimi*), perchè imparino per tempo, che il fare il più elementare e semplice dei doveri è tal cosa singolare, che merita compenso e lode, e perchè ricordino, diventati adulti, che saremo loro grati se avranno la degnazione di mostrarsi galantuomini (*Bravo, applausi*).

A voi, che, raccolti in società, m'avete chiesto aiuto e consiglio, io non so dare nè l'una cosa nè l'altra, se non secondo i miei modi di estrema sincerità. Agitatevi dunque ed agitate il paese in pro della scuola popolare; ma fate di ricondurne il concetto a maggiore serietà di italiano buon senso, fate di dirigerla non alla gente anemica, che per nervi ammalati vaneggia, ma al popolo, che, esercitando i muscoli nel lavoro, ha bisogno di animo e d'intenti virili (*Benissimo*).

È assai scarso, e forse soltanto doloroso, l'ammaestramento che possiamo ritrarre dalla nostra legislazione scolastica. Nei primi anni del nuovo Stato si fece poco, e tepidamente, anzi ci creammo, come ho detto, dei gravi impacci per l'opera ulteriore.

Arrivati poi qui in Roma, e risoluto il grave problema di avere la capitale nella sede che sola ci convenga per ragione storica, e che tanto più rivendichiamo per nostra, quanto più il papa si affanna ad affermarla sua, le menti di alcuni uomini politici, poichè il congegno indispensabile alla vita del Governo era fatto, si volsero a studiare l'azione che questo Governo avesse ad esercitare sulla società. Il problema della scuola popolare si presentava da sè, come quello che è inizio e complemento d'ogni politica sociale. Un uomo illustre fra i nostri patrioti, ingegno eletto e mente finissima, l'on. Scialoja, da Ministro presentò per il primo nel 1874 alla Camera dei deputati un saggio di legge sulla obbligatorietà dell'istruzione.

Cotesto progetto incontrò opposizione fierissima, non perchè fosse parso, come pare ora a me, per molti rispetti, male imbastito, e non perchè si temesse che ne sortisse effetto sproporzionato all'aspettazione del proponente, ma perchè enunciava due principii allora come ora poco accetti alla minoranza che ha preso possesso dello Stato, e della ignoranza delle moltitudini sente bisogno per mantenersi in seggio. I due principii erano: l'obbligo della frequenza scolastica per ogni classe di cittadini entro i termini di quella che noi chiamiamo istruzione elementare, e la esclusione dell'insegnamento religioso dalle materie d'obbligo, per sostituirvi un qualcosa, che a me come filosofo pare davvero indeterminato assai, ma che praticamente può essere di grande efficacia, cioè dire la « morale civile » (*Bravo!*). Fu combattuto cotesto progetto di legge con molta insidia e fina arte, e con audacia prossima a improntitudine; ma non credo che la Camera italiana desse saggio in tale circostanza della umanità sincera del

suo liberalismo politico. Parve a molti che l'istruzione obbligatoria concepita a quel modo fosse sovversiva delle ragioni della esistenza dello Stato; e a titolo di ameno ricordo dirò come un ingegnoso deputato di Vicenza invocasse nella foga delle sue dimostrazioni perfino l'aiuto del Guicciardini, che, secondo lui, vivo, voterebbe contro. E ci voleva proprio messer Francesco Guicciardini, autore di ottimi ma intricati periodi, e gran conoscitore delle umane nequizie, ma che nel tutt'insieme delle sue opinioni morali non fu nè piu nè meno che un *illustre fariseo!* (*Ilarità*).

Ma coteste opposizioni, per chi vi sappia legger dentro, giovano, a mio avviso, a precisare i termini e la forma del problema della scuola popolare, che non è quel ninnolo che si credeva, nè può poggiare su la preparazione frettolosa dei maestri, nè è zuccherino da dare ai ragazzi, nè festa rumorosa su la piazza del Campidoglio. Cotesto problema, quando lo presentiate ad un'assemblea di uomini politici, ne suscita degli altri infiniti, morali, intellettuali ed economici, a risolvere i quali la mente dell'uomo di Stato deve essere preparata dal forte e sicuro aiuto della pubblica opinione. Se la verità entrasse una buona volta nelle nostre abitudini politiche, noi sentiremmo obbiezioni come quelle che si udirono in Inghilterra contro il principio dell'obbligo, che il sottrarre, p. es., al lavoro utile un gran numero di fanciulli porta di conseguenza che il salario dei genitori crèsca; e che il rendere più difficile e più lunga la preparazione del lavoratore, gli dà poi modo e ragione di chiedere un salario maggiore.

Obbiezioni cosiffatte noi raccogliamo tutti i giorni dalle bocche dei nostri borghesi, massime se di piccoli paesi, che riuniti nella farmacia o nell'angolo

del caffè, come in loro agora, o in foro, sotto le apparenze di pigliare come a dileggio il maestro, che dicono rozzo ed ignorante, lo hanno in dispetto come quello che minaccia per le vie indirette dell'allargata istruzione l'assetto della vita sociale, che ora non si regge per l'appunto, nè sulla spontanea e schietta convinzione del maggior numero, nè sui modi legittimi della origine sua (*Bravo!*).

Nel 1877 avemmo infine una legge che proclamò il principio dell'obbligo, e fu opera dell'on. ministro Coppino, uomo per fermo sinceramente inclinato a favorire la coltura popolare. Ma nel far quella legge l'on. Coppino ebbe certamente in animo di evitare l'opposizione, che si era levata così forte e fiera contro i più larghi disegni dell'on. Scialoja, che gli stessi colleghi del Ministero negli ultimi giorni della discussione lo avevano abbandonato a discrezione della Camera. Per le disposizioni del paese, allora inclinato a favorire la parte nuovamente venuta al governo, e per la cautela estrema del proponente, si riuscì ad ottenere un voto favorevole sopra una legge fragile nei mezzi di applicazione, che ti si spezza quasi in mano come gingillo, e che applicata che sia darebbe, con le due classi d'obbligo che prescrive, il minuscolo risultato d'insegnare la materialità del leggere e dello scrivere.

A cotesta legge non solo manca il concetto intrinseco della scuola popolare, che vuol essere di molti anni, cioè fra i 6 e gli 8, in guisa che gli abiti intellettuali e morali che ingeneri rimangano acquisiti per la vita, e vuol essere per ogni riguardo distinta da qualunque altra maniera di scuole, perchè non riceva la norma del suo programma e del suo indirizzo dal bisogno del coordinamento ai gradi di una coltura superiore; ma le manca, quel che è peg-

gio, il congegno amministrativo facile, pronto, congruo, efficace, di cui c'è bisogno perchè l'obbligo non sia e rimanga una enfatica proclamazione. Manca poi soprattutto l'organo di governo, che con sicura autorità valga a vincere la resistenza dei corpi locali e la tiepidezza dei cittadini, che ostacolano il progresso della coltura.

Ma che nell'intendimento dei nostri uomini politici, l'opinione intorno alla scuola popolare fosse diversa da quella che io espongo qui, e che è negli animi di voi tutti, apparve chiaro dalle conclusioni a cui si giunse col voto del 1882, su la riforma elettorale politica. Era parso da principio si riuscirebbe a qualcosa di profondamente radicale; ma la nostra Camera, poi che ebbe delusa la fatale logica del suffragio universale, finì per mettere assieme, per via di un gran garbuglio di articoli, e criterii di censo e criterii di capacità, e con l'accettare tra questi ultimi anche quello della frequenza della scuola d'obbligo di due classi soltanto. Cosicchè si vide in ultimo che la stessa legge, che riconfermava il principio, per me non accettabile, del censo, e anzi relativamente alto, come una delle condizioni della partecipazione indiretta al governo della Stato mediante le elezioni, volendo pur far ragione alla capacità intellettuale, mettesse alla pari, e membri di accademia, e laureati, e cittadini d'ogni maniera, che, assolto l'obbligo della scuola elementarissima fra i sette e i dieci anni, se non provvederanno altrimenti alla coltura loro, avran tempo fino al ventunesimo di ridiventare analfabeti! Molti di codesti elettori si troveranno infatti nelle condizioni di quelli dell'on. Agostino Depretis (non so se molti o pochi, ma lo sentii da lui stesso), i quali non avevano, secondo lui, capito mai se il loro rappresentante si chiamasse Agostino Depretis o Depretis Agostino (*Si ride*).

Ora voi, insegnanti, che mi avete affidato l'onorevole incarico di parlare in nome vostro e dei vostri interessi, sapete bene a che punto ci troviamo. Voi sapete che non si tratta già di una via, non dirò percorsa in parte, ma nemmeno cominciata a spianare secondo che l'arte comanda: e quando vi accade di confrontare per questo rispetto il nostro paese coi più progrediti d'oltremonti, dal rincrescimento che provate ne rimanete sgomenti. Facciamo che il rincrescimento, che sa d'invidia, diventi causa di emulazione. Perchè voi avete tutte le ragioni per desiderare, che l'opera da voi spesa in pro dei cittadini italiani per l'avanzamento della coltura, agguagli nei fini e negli effetti quella che hanno prestato e prestano i vostri colleghi di altre nazioni. La vostra posizione in Roma, ove per molti rispetti v'incombe obbligo di viva gratitudine verso un municipio che, procurandovi una posizione abbastanza decorosa, vi mette in grado di fruire dei mezzi di perfezionamento che son proprii della capitale, vi aprirà la via a ripigliare con precisione d'intenti e con sicurezza di effetto lo studio del migliore assetto della scuola popolare. Giovandovi dell'aiuto degli uomini che vi parranno più atti e pratici, voi darete ottimo esempio agl'insegnanti d'ogni parte d'Italia, e soprattutto darete morale sollievo e parola di conforto ai poveri vostri colleghi dei piccoli paesi, che lottano, come voi non avete mai lottato, con le miserie dello scarso stipendio, dei sindaci ignoranti, del clero rozzamente ostile, e in tanta deficienza di aiuto sicuro e legale da parte dello Stato (*Bravo! Applausi*).

E non vedete cosa accade? Mancando l'esperienza e la preparazione, mancando l'aiuto di leggi ben concepite e di facile e pronta applicazione, mancando

le altre indispensabili condizioni di economia pubblica e di coltura generale nelle classi superiori della società, molti di quelli che hanno una giusta idea della scuola popolare, e vivo desiderio di vederla attuata nel nostro paese, pur di manifestare e l'idea e il desiderio non si arrendono poi a persuadersi, che c'è bisogno di lungo studio e di molta pazienza nella ricerca dei mezzi. A me pare sì cosa giusta e lodevolissima, che i più colti e più volenterosi fra i maestri dei maggiori centri si facciano eco del legittimo malcontento e della giustificata inquietezza dei loro colleghi dei luoghi minori, perchè questi per l'appunto sentono più viva la contraddizione dell'esser chiamati *apostoli* di civiltà e *sale* del mondo, e del dover poi lottare per il pane cotidiano! Ma non mi pare però opportuno, che alcuni si cullino in vane speranze, ed altri si diano a dirittura ad almanaccare. Curate la causa vostra, affermatevi custodi di quel preciso interesse, che è proprio di voi come classe, sollecitate le altre classi sociali a darvi ragione, createvi intorno il favore di una forte opinione, che possa poi pigliar corpo di legge, e imprimere nuovo moto nell'azione dello Stato. Ma fate anche di evitare la taccia, che voi, che siete certamente autorizzati a sollecitare la soddisfazione dei vostri legittimi interessi, vogliate poi ignorare di quante altre riforme sociali è parte la scuola popolare. Ricordate che è pessima politica quella che crede di poter considerare tutta la cosa pubblica sotto l'angolo visuale dell'interesse di una classe sola! Fate che quelli, e non son pochi, che vi osteggiano, non abbiano a rimproverarvi, come accadde per le conferenze pedagogiche del 1885, di risoluzioni frettolose e spensierate. Concorrete pure per la parte vostra nelle riforme sociali, ma trovatene la

misura e i modi nell'insieme degl'interessi pubblici su cui si regge lo Stato.

A disporre gli animi di molti all'almanaccare han contribuito, secondo me, due cagioni, una delle quali va a torto dei pedagogisti, e l'altra è da imputare agli uomini di Governo, che abbondando sempre in promesse lusinghiere non seppero poi tenere, come dovevano, le parti dell'iniziativa nel movimento della scuola.

Toccherò di questi due punti.

Mentre ci manca, starei per dire, il pane cotidiano del leggere e dello scrivere, che è tutto quello che ci possa dare la scoletta delle due classi d'obbligo, mentre sappiamo quanto sia scarsa la frequenza di così meschina scuola, e quanto vergognosamente grande il numero degli analfabeti, ci siam messi comodamente a discutere delle alte ragioni scientifiche della pedagogia, per trascinare i maestri dietro all'una o all'altra bandiera della filosofia!

Ci manca il primo nucleo della scuola di pochi anni, che serva di avviamento e di sollecitazione alla scuola di più anni, manca l'abito in molti Comuni di amare e favorire l'istruzione popolare, e di volerla sul serio, fan difetto nel Governo centrale, e la forza legale e la buona volontà di costringere cotesti Comuni, ed ecco che ci abbandoniamo, come per dilettanza, a decidere di tutte le questioni pratiche con enunciati di filosofia idealistica, o positivistica. Del lusso che possono permettersi le nazioni che hanno già lavorato da gran tempo alla scuola popolare, e che sono in possesso di una coltura avanzata, abbiamo voluto far mostra anche noi: noi che abbiamo un gran numero di contadini, che a scuola nè vanno nè possono andare, noi, che perfino nelle

maggiori città non sappiamo rendere accessibile la scuola ai figliuoli degli operai, noi che assai di sovente lamentiamo la mancanza dello strumento più elementare, dei buoni libri, cioè, di lettura; oh! proprio noi ci siam fatto lecito di portare in pubbliche conferenze, e di sottoporre al giudizio delle maggioranze, questioni di *metafisica* e di *antimetafisica*.

Di tali colpe io, per la mia parte, mi lavo le mani. Ma vedo oggi con vivo compiacimento dell'animo mio, che oramai ci rimettiamo sulle vie italiane, sulle vie del buon senso. Per ciò mi fo lecito di chiedere alla Società degli Insegnanti di Roma di proporsi due questioni. La prima suona così: ricondurre la speculazione pedagogica nei suoi veri termini di guida e di mezzo di orientazione per la cultura preparatoria e complementare del maestro, perchè non invada il campo delle scienze sociali ed economiche. La seconda è del seguente tenore: dato che l'idea della scuola popolare, nata e cresciuta in altri paesi, v'ha fatto cammino assai lungo sotto l'impulso di altri e particolari indirizzi di civiltà, e v'ha trovato aiuto ed esplicamento nelle leggi e nell'azione amministrativa dello Stato, in che cosa deve consistere il carattere d'*italianità* della nostra scuola popolare, perchè sorga e prosperi nel nostro paese?

Si vada pure in Germania a studiare i principii della filosofia pedagogica, si ricorra pure all'Inghilterra a studiarvi i modi del governo in uno Stato Parlamentare; rimane però sempre il fatto, che la scuola popolare è tale appunto, perchè non è vestimento che passi da paese a paese come articolo di moda, ma perchè ciascuno se la fa di suo, secondo i modi suoi [1].

---

(1) Pubblicai nel 1881 un lavoro che ha per titolo: *Dell'ordinamento*

Passo ora a toccare del secondo punto delle vaghe speranze, che hanno origine dalla presente incertezza, e dall'indeterminato desiderio di un avvenire migliore.

Molti pensano da noi, che l'avviamento piccolo che abbiamo già in Italia di scuola d'obbligo elementarissima diverrà scuola popolare solo quando il maestro, sottratto alla ingerenza del Comune, passerà sotto alla diretta amministrazione dello Stato.

Cotesta opinione fu difesa in molti scritti, e fu votata in molte riunioni d'insegnanti, e, perchè avesse maggior credito di popolarità, fu insignita del nome di *radicale.*

Confesso che ho durata molta fatica a capire che cosa avesse di pratico negli effetti cotesta proposta, e che avesse poi in sè stessa per meritarsi il nome di *radicale.*

Mi spiego. Se sotto al nome di Stato intendiamo quello che si ha da intendervi sul serio e scientificamente, lo Stato, senza dubbio, abbraccia la somma dei poteri tutti che siano esercitati a norma di legge, e con autorità, in qualunque parte del territorio nazionale. Considerato così lo Stato funziona tanto per opera dell'agente proprio di Governo, come per mezzo del magistrato; così per fatto dell'esattore delle gabelle, come per lavoro d'intelletto del pro-

---

della scuola popolare in diversi paesi (Prussia, Sassonia, Baviera, Austria, Inghilterra, Francia, Stati Uniti di America, Belgio, Olanda). Non ebbi in animo di dar consigli, nè di offrire esempio all'imitazione. Avendo studiato su i documenti diretti lo stato delle cose scolastiche in diversi paesi per rispetto alla coltura popolare, mi limitai poi, nello scrivere, alla esposizione dei nudi fatti. Se qualcuno ama di ritrarre da quello scritto non solo delle notizie ma anche degli ammaestramenti, ecco a che questi si riducono. Non si dà luogo nelle cose scolastiche, come in nessun'altra di questo mondo, ai salti di punto in bianco; e ciascun paese ha fatto da sè, come poteva, secondo i mezzi suoi proprii.

fessore e dell'insegnante. Onde coloro che dicono, che nella scuola popolare c'è un grande interesse di Stato, vogliono fare di cotesto nome il rappresentante del laicato, l'organo legale delle idee moderne della civiltà, e il contrapposto di qualunque pretesa della Chiesa! Ed in questo senso hanno perfettamente ragione; massime perchè la Chiesa, come funzione pubblica, non ha, nè può avere, nè diritto nè autorità sua propria su l'andamento della scuola *(Benissimo!)*.

Ma quando alla parola « Stato », in senso, nè scientifico nè proprio, si attribuisce il valore semplicemente di Governo centrale, e per Governo centrale s'intende a dirittura quell'organo particolare che è il Ministero della Pubblica Istruzione, io mi domando come possa venir in mente umana la strana idea, che alcune diecine di migliaia di maestri e maestre sian messe sotto agli ordini e alla dipendenza burocratica di un solo uomo. Di un solo uomo, che cambia per ragioni di politica parlamentare, e, per il tempo che rimane in ufficio, delle cose che accadono sopra luogo non risà se non quello che gli è testimoniato per via di informazioni, consacrate in lettere che gl'impiegati si affannano a far passare dai protocolli agli archivii. Alle molte cause di corruzione, che porta con sè il parlamentarismo male inteso e male applicato com'è da noi, mancherebbe solo questa: di mettere, cioè, alcune diecine di migliaia di maestri traslocabili a disposizione di un Ministro! Ed io mi domando, se questa sia un'idea radicale, perchè pare a me radicale solo quello che, diminuendo l'autorità e i modi gerarchici del governo, aumenti la rappresentanza; e qui si aumenterebbe per l'opposto l'autorità, a scapito della rappresentanza! (*Bravo!*).

Ma qui, o signori, mi pare che ci sia un grande equivoco! La opposizione fra Stato e Comune, che molti si foggiano così estrema nella mente, è cosa vecchia, è cosa da medio-evo. Il nostro Comune moderno è fatto dalla legge, per ordinamento generale, e non è di corporazione che pattuisca col re o coll'imperatore i suoi privilegi. Tutto quello che il Comune fa, ha fondamento nella legge; e voi potete chiedere che l'ordinamento suo sia di tal modo, da corrispondere agli interessi del vostro ufficio, da garantire la vostra posizione, da elevare di molto i vostri stipendii, accomodandone la norma alle condizioni dei luoghi, e da rendervi uomini di molta influenza, anzi di fermento di novella vita. Ma non si può, nè si deve abolire la differenza essenziale in uno stato moderno, tra governo locale e governo generale; nè può negarsi che sia materia di governo locale tutto quello, che per ragione di vigilanza e di responsabilità, o per ragione di spesa, e per gli oneri che da questa spesa derivano a chi deve sopportarla, bisogna lasciare sotto agli occhi dei prossimi interessati.

E poi guardiamo alla questione morale! Faremo già soverchia violenza al padre di famiglia, sottraendone il figliuolo per molto tempo alla produttività del lavoro, supposto che arrivassimo ad una scuola popolare che duri dai sei agli otto anni. Toglieremo anche molta parte di autorità a questo padre di famiglia, poichè, in nome della civiltà che progredisce, introdurremo nella mente del fanciullo opinioni e sentimenti in molta parte difformi da quelli, che senza scuola si ricevono per tradizione. E come, e perchè toglieremo anche al padre di famiglia una qualche parte di ingerenza sopra gli organi del governo locale, che gli è tanto prossimo, per costrin-

gerlo a ricorrere a quelli troppo lontani e poco accessibili del governo centrale?

Vedete dunque, che a guardar le cose nel complesso loro non si tratta già di dire, che il maestro e la scuola abbiano a dipendere direttamente dal Governo centrale, cioè dal Ministero della Pubblica Istruzione, ma del come il Comune abbia ad essere ordinato, perchè risponda per democratico assetto ai fini popolari della scuola. Occorre dunque di rovesciare il problema, che finora fu presentato in termini che lo rendono insolubile.

Facciamo che il Comune non sia più una congrega, o un quissimile di corporazione di pochi, eletti da pochissimi elettori, anzi diventi e sia una vera rappresentanza degli interessi sociali della collettività degli abitanti, con tutti i caratteri di vera responsabilità, la quale vuol dire innanzi tutto obbligo di operare. Facciamo di avere non un sindaco, che è un *mixtum compositum* di ogni maniera di autorità, ma un vero e proprio presidente di un corpo rappresentativo. Facciamo di sostituire, agli autocratici assessori, commissioni rèsponsabili, come alla maniera inglese. Allora soltanto avremo un governo locale, che funzioni per gl'interessi comuni, a norma di legge, con piena responsabilità.

Nè cotesto governo locale si deve concepirlo rigido come lo abbiamo al presente. Anzi, se le maggiori città hanno, entro il loro perimetro tradizionale, mezzi morali e materiali sufficienti per provvedere a quello che occorre alla condotta e alla vigilanza prossima su le scuole, niente toglie che i Comuni piccoli sian ridotti in consorzii e circoli per quel tanto che importa, perchè si trovi sopra più vasto territorio e su più gran numero di abitanti l'insieme di capacità e di mezzi che occorrono, per

affidare a un corpo locale la direzione prossima della scuola entro le norme di legge.

E appunto perchè non conviene di ammettere, che gli organismi di governo abbiano ad essere stabili e cristallizzati in perpetuo, e che la scuola popolare possa nascere e progredire, senza che si muti tutto il rimanente ordinamento amministrativo, niente toglie che al di sopra delle città e dei circoli di minori Comuni, stia un corpo elettivo di competenza provinciale, quasi intermedio fra governo centrale e governo locale prossimo, in fatto di regolamenti entro i termini della legge, e qual giudice disciplinare di seconda istanza.

Convengo che questo mio ragionamento eccede di alquanto la misura di una conferenza pedagogica, ma opponendomi io ad una tesi molto in voga [1], mi premeva di dire, come per me l'essenziale stia nel determinare la natura del governo locale in cui la scuola possa allogarsi e vivere. E tal governo è quello in cui non solo i cittadini tutti eleggono i rappresentanti loro, ma quello in cui questi rappresentanti stessi sono regolati per legge nell'esercizio del potere, e vincolati da precisa responsabilità. Anzi più in là si farà chiaro nella mente di molti, come il vero Comune non è quello che si regge sul dazio di consumo, che dà una specie di amministrazione di *manomorta*, per cui i cittadini, non sapendo precisamente quello che pagano, non hanno nè interesse diretto nè mezzo sicuro di esaminare la natura delle spese. Perchè è vera amministrazione comunale quella che abbia una finanza evidente, per cui la ragione del servizio crei la necessità della spesa, e in

---

(1) Come feci già nel 1885 a Rieti, mandatovi commissario dal Governo per le conferenze pedagogiche nella provincia dell'Umbria.

questa necessità della spesa appunto riposi la responsabilità dell'amministrazione. In cotesta finanza non han luogo i sussidii ai teatri, quando manchi l'ospedale, e non è lecito di concorrere ai consorzii universitari, ove alla scuola popolare manchi l'edifizio e l'arredamento.

In cotesto governo locale il maestro, non che trovarvi posto, vi troverà largo campo di morale influenza.

Ma al di sopra di tutto ciò è lo Stato, nella volgare accettazione di cotesto nome. Ora tocca allo Stato, non solo di fare la legge e i regolamenti obbligatorii per tutti, ma di circoscrivere con gran rigore l'esercizio della scuola privata [1], di preparare i maestri in appositi istituti suoi, e di assicurar loro un congruo stipendio. Di fronte al governo locale lo Stato deve esercitare l'azione sua, non per via degl'ispettori minuscoli di circondario, di cui dispone al presente, povera gente senza credito e autorità, ma per mezzo di abili e forti ispettori generali, muniti di legali e di sicure ed efficaci attribuzioni. Toccherebbe a cotesti ispettori di esercitare le funzioni d'inchiesta per un lungo periodo di tempo, perchè si dichiari poi caso per caso, secondo le condizioni precise di ciascun luogo, il principio della obbligatorietà. Nè questa forma di autorità dovrebbe soltanto giovare alla posizione del singolo maestro, ma anzi dovrebbe mirare alla scuola, di cui il maestro è funzionario ed organo nel pubblico interesse della società tutta; dovrebbe essere diretta a sollecitare l'azione del governo locale in maniera che la mancanza, poniamo ad esempio, dei danari, non sia

(1) Cfr. i miei: *Appunti sul diritto che regola in diversi paesi l'insegnamento privato*, nell'*Annuario delle scienze giuridiche*, Milano, 1880, vol. I, pp. 144-156.

addotta a titolo di ripiego. A scuola già avviata i poteri di questi ispettori potrebbero poi diminuire, perchè da commissarii d'inchiesta diverrebbero poco per volta organi di vigilanza.

Un'altra forma di cooperazione e d'ingerenza tocca allo Stato; dico di quella che poggia sul conferimento dei sussidii, non solo a titolo di concorso nel *congruo stipendio* dell'insegnante, che vuol essere elevato legalmente e normalmente, ma come mezzo per influire sul movimento progressivo della scuola, su la quale appunto bisogna che il sussidio vada a cadere. L'amministrazione di tali sussidii vuol essere soggetta a tutte le cautele e guarentigie parlamentari di cui son circondati in Inghilterra i 120 milioni di cui parlavo poc'anzi.

Ho toccato di questa questione degli ordinamenti pubblici, perchè, dovendo poi trovarmi in compagnia di maestri, che, per difetto di ogni altra più fondata ed esatta opinione, inclinano alla tesi del passaggio della scuola alla dipendenza del Governo, ho voluto per un momento chiarire in via preliminare le mie opinioni, e ci tornerò poi sopra più a lungo e più particolarmente nelle conferenze che faremo nel seno della Società vostra [1].

---

(1) Se queste ragioni non persuadessero i maestri, che inclinano alla opinione del passaggio sotto l'amministrazione del governo centrale, io vorrei pregarli di rispondere alle seguenti domande:

A quale corpo vogliono attribuire l'*azione giuridica* contro i genitori renitenti al principio dell'obbligo?

A quali criterii vogliono che il governo centrale si uniformi nella destinazione dei maestri secondo le convenienze dei luoghi?

A quale organo vogliono deferito il procedimento e la decisione in fatto di mancamenti disciplinari?

A chi vogliono affidare la vigilanza prossima sui singoli maestri?

A chi toccherà la spesa della scuola? E gioverà ai maestri che il loro stipendio sia regolato da un organico unico?

Potranno essi discutere i provvedimenti del governo centrale, con la libertà che hanno usata fino ad ora?

Ma dato pure che noi riuscissimo a determinar bene in che punto ci troviamo della via che gli altri paesi hanno già percorsa, e che potessimo intorno al concetto nostro muovere la opinione pubblica, e che, sollecitando i cittadini, giungessimo ad avere eco in Parlamento, perchè il desiderio e l'opinione intorno alla scuola popolare vi pigli forma di legge, e che noi ordinassimo anche così perfettamente il governo locale, da potergli affidare uffici ben determinati per rispetto all'insegnamento, riman sempre vero, che la garanzia massima e il più solido fondamento della scuola popolare sta nella ordinata preparazione, e nella indipendenza morale e didattica del maestro.

Secondo me, non c'è ripiego di titoli o di equipollenti che tenga, non c'è ripiego di patenti o di esami: il vero maestro è quello che esce da apposito educatorio, e che assodato che abbia la sua preparazione con gli studii, entri dapprima nella scuola a titolo di tirocinante, e poi che sotto a questo titolo abbia data buona prova di sè, acquisti grado formale e perfetto di insegnante, con tutte le garanzie di un pubblico ufficiale. Collocato che sia il maestro in questa posizione, ci sarà molto meno da fare, che non usi presentemente, in programmi e in circolari, e in avvertenze, e richiami e consigli di didattica artificiosa. Si riconoscerà poi via via col tempo da tutti come cosa chiara, lampante e indiscutibile, che il fondamento, anzi il centro di tutta la scuola debba trovarsi nella morale autorità, e nella morale indipendenza dell'insegnante. Gli è pessimo sistema il nostro, o signori, che gli uffici burocratici preposti alla pubblica istruzione, in luogo di esercitare le funzioni amministrative, che son proprie del governo locale e del governo centrale, intendano

a far lezione per conto dei maestri, e divengano così a dirittura dei laboratorii pedagogici! (*Applausi, benissimo!*).

Chi fa lezione, deve saperla fare; e quando a prepararla e indirizzarla occorre, che per telegrafo o per telefono venga in punto il consiglio ed il suggerimento del ministro della pubblica istruzione, o dell'assessore, io cotesta lezione non la intendo! (*Benissimo!*).

Del bravo Duruy, che fu ministro di Napoleone III, si narra, che tirando fuori dalla tasca l'oriuolo, si vantasse, mentre era alla Camera, di poter dire con precisione che cosa appunto si facesse in quel momento in tutti i collegi di Francia, e a qual pagina d'un libro di testo si trovassero gli scolari. Nessun ministro d'Inghilterra, se ce ne fosse dell'istruzione, chè non c'è, o di Prussia, dove c'è da un pezzo, potrebbe dire altrettanto. Difatti il Wiese, che ne fu direttore capo presso il Ministero Prussiano, pubblicando alcuni anni fa un libro sull'ordinamento delle scuole secondarie del suo paese, per dare un'idea del programma, che il Governo avea determinato in genere solo per quanto concerne l'inizio, la conclusione e i gradi, dovè ricorrere alla media delle varie dichiarazioni giuntegli dai direttori dei ginnasii (così chiamano in quel paese l'insieme delle nostre classi di ginnasio e di liceo) (1).

Lascino dunque i maestri di parlare continuamente del Governo, che nei suoi modi di fare pecca già abbastanza da noi d'imperialismo, e cerchino quanto

---

(1) Di questi programmi e di tutti gli altri dei principali fra i paesi civili detti una volta conto ragionato e sommario negli: *Allegati al progetto di legge su l'istruzione secondaria del ministro Coppino* (*Atti parlamentari 1878-79*, n. 216, pp. 135-209).

a sè di presente validi complementi di cultura alla loro attività didattica, e provvedano a suggerire, sul fondamento della pratica, i migliori modi di preparazione dei futuri insegnanti.

Per darvi idea adeguata del concetto che io mi faccio dell'autonomia didattica, dico subito come io non verrò in mezzo a voi per insegnare, ma per discutere. A me come professore di filosofia e di pedagogia nella Università non è dato di portare a voi il frutto della mia particolare esperienza; anzi a voi, che fate l'ufficio di dirigere l'osservatorio delle mie dottrine, tocca di comunicarmi i risultati pratici, che io non ebbi mai occasione di raccogliere da me. (*Benissimo*).

Molto c'è da dire in cotesto ordine di considerazioni morali, ma per oggi mi limiterò a toccare dei rapporti fra Chiesa e Stato, per quel che concerne l'insegnamento religioso.

Tre, per quello che io mi sappia, sono i sistemi logici e storicamente validi per rispetto a tali rapporti, negli effetti scolastici. Il primo è quello proprio di uno Stato che, consentendo nelle opinioni ortodosse di una determinata chiesa, costringa e violenti i suddetti a seguirle, e per ciò le insinui ad arte e a disegno in ogni maniera di scuole. A questa tendenza, che ebbe già la sua logica e la sua storia, pare che oramai si ribelli la coscienza del mondo civile. I nostri passati governi la seguirono, e i nostri clericali, se mai potessero, la farebbero valere di nuovo.

Il secondo sistema, che è pur proprio di altri Stati, ha espressione esplicita segnatamente in Germania, dove risulta dall'acquetamento e dalla composizione a cui giunsero gli animi dopo lunghe lotte

religiose: lotte che non furono di sfoghi accademici, come quelli delle proteste che ci giungono ora dal Vaticano, per bocca del Papa, nè di polemiche di giornali clericali e liberali, che a mala pena ci danno pizzicore alla pelle, ma di guerra durata trent'anni, che, quando finì, i Tedeschi, si dice, ne rimasero diminuiti di due terzi. Da coteste cause è poi proceduto, che lo Stato, come garante diretto della libertà religiosa, e come vigilatore della coltura, fra gli altri capi della sicurtà che dava e dà alle varie confessioni, mettesse anche quello dell'insegnamento atto a sorreggerle. La Germania infatti mantiene l'insegnamento religioso in tutti i gradi di scuola, dalle classi elementarissime sino all'Università, perchè corra libero dalla semplice notizia su su sino alla più alta critica. In cotesto paese si dà il caso singolare, che, pur essendovi nato il più gran numero d'idee antireligiose, fondate su la filosofia o critica o d'altra maniera, la conoscenza delle cose religiose v'è così diffusa da entrare in ogni mente per quanto esercitata nella scienza (*Benissimo!*).

A noi questa seconda posizione non fu, nè è lecito di prenderla, perchè manchiamo di tutta una pagina della storia moderna! (1). Noi non combattemmo mai per la libertà religiosa; e questo stato che ci siam fatto di recente, non poggia nelle sue origini su tale libertà, ma sul principio più alto e meno accessibile alle moltitudini, che ha nome di libertà di coscienza. Le nuove istituzioni si trovarono però di fronte ad una massa di uomini i quali,

(1) Dei vantaggi di questo che può chiamarsi per eccellenza il *sistema tedesco* io tenni parola nelle conferenze pedagogiche di Venezia nel 1880, mandatovi commissario dal Governo. Ne ebbi lode dai giornali clericali. Oh! la buona grazia loro!

nonchè esser cattolici o cristiani, sono a dirittura pagani per superstizione; e davanti ad un clero nemico di ogni moderna forma di pensiero, ed incapace perfino di combattere con armi adeguate a difesa dei proprii sentimenti e principii. Non rimaneva che un solo avanzo di libertà religiosa, in poche migliaia di Valdesi, glorioso ma piccolo ricordo di sevizie e persecuzioni sofferte dai regnanti di altri tempi, che riempirono di tanto sdegno il petto magnanimo di Oliviero Cromwell.

C'è poi un terzo sistema, ed è quello degli Stati Uniti di America, ove tutto si regge su i fondamenti della perfetta democrazia civile e religiosa, che esclude dagli oggetti del diritto pubblico e le credenze e le chiese. Così in questo paese la scuola si fonda esclusivamente sul concetto più generale ed umano della coltura accessibile, per ragion di certezza e di evidenza, ad ogni mente, fuori dello influsso della credenza religiosa. E in quel paese è viva e potentissima la credenza; ma ha cercato e cerca la libertà, appunto perchè è viva e potente per forza di coscienza individuale. Ed è bello il vedere come nella Università di Chicago, di recente creazione, sotto al grande albero della libertà, che ha ombra per tutti, accanto a metodisti, e battisti, e anglicani si siano allogati anche i gesuiti, in città ove appunto convivono i socialisti più arditi che si conosca mai in altra parte del mondo! Questo sistema di libertà introdusse il Gladstone in Inghilterra, con la legge del 1870, la quale volle che la scuola d'obbligo, cioè *certificata, e capace di ricevere ispezione e sussidio dallo Stato,* non desse insegnamento religioso, rimanendo limitata agli elementi più generali e comuni di coltura, che, secondo una espressione tutta semplice, tutta inglese, e tutta di

buon senso, si compendia nella *sufficienza educativa*. E chi ha fatto così? Quel Gladstone amicissimo d'Italia, che molti conoscono per eminente politico e per uomo liberalissimo, ma pochi sanno che fu ed è di vivo ed alto sentimento religioso. E ciò accade in paese ove la religione è ancora il midollo della vita civile! La politica dei liberali inglesi ha cercato in queste misure uno dei tanti avviamenti per giungere all'abolizione del privilegio della Chiesa di Stato; il che sarà poi naturale complemento della eguaglianza dei diritti nei dissidenti e nei cattolici, che fu recente frutto di lunghe e faticose lotte. Già nella parte più radicale dei liberali inglesi si fa strada quel concetto, dirò americano, che vede nella Chiesa la libera associazione dei credenti nel medesimo simbolo, senza culto stabilito per privilegio e autorità di Stato.

Ora, a fronte di questi tre sistemi logici e storici — e logica e storia suonano il medesimo nelle cose grandi, che son fatte da spirito di popolo e non da arbitrio di pochi uomini — quello che abbiamo fatto e facciamo noi non merita altro nome se non di cosa vergognosa.

La nostra legge del 1859 faceva larga parte al parroco nel governo della scuola, e per via dell'insegnamento religioso, e con l'assistenza agli esami. Ma i parroci, i quali, anzi che mostrarsi consenzienti nei nuovi ordini dello Stato, e desiderosi di spendersi in opera umana d'insegnamento, si fecero trascinare dalla corrente clericale, che lo Stato stesso voleva sovvertire, non se ne dettero per intesi per tutta una generazione. Gli è certo cosa strana che un'intera classe di cittadini rinunzi così all'esercizio di un suo proprio diritto, che implica un sacro dovere, ma gli è più strano ancora che lo Stato, che

si sentiva impotente a costringere i parroci all'esercizio di quel diritto, non abbia trovato in sè nè la voglia nè la forza di abrogare in quella parte la legge del 1859. Quando si giunse alla legge del 1877, che rese obbligatoria la frequenza di due sole delle classi della così detta scuola elementare, nell'elenco delle materie d'obbligo fu omessa la religione. La cosa stava quasi per passare inosservata, quando per impeto cavalleresco l'on. Cairoli sollevò la questione; e si venne poi nella Camera all'ordine del giorno declaratorio che tutti sapete. Rimaneva e rimane pur sempre questa contraddizione, che, omessa, cioè, la religione nelle due classi d'obbligo, non ne fosse poi abrogato l'insegnamento nelle due classi successive, che la nuova legge non regola! Rimaneva e rimane l'altra contraddizione, che l'insegnamento religioso, reso facoltativo su dichiarazione de' genitori, avesse a darsi da un maestro a ciò non atto nè preparato. Da questa posizione son nate le interpretazioni infinite e avvocatesche della legge che tutti sapete, e le contese interminabili tra privati, comuni e governo, che spesso han condotto all'estremo del ridicolo una così seria ed alta questione.

Per effetto dei ripieghi, che son tanto cari al nostro liberalismo, si è giunti a questo singolare temperamento. Maestri che non hanno obbligo di fare alcuna professione di fede, — come fu il caso di quell'ebreo di Venezia, che, costretto ad insegnare il catechismo cattolico, ne nacque una contestazione che giunse fino al Consiglio Superiore, — maestri che escono dalle scuole normali in cui di religione non s'insegna, o son forniti di patenti ottenute sopra esami nei quali le conoscenze religiose non entrano, questi maestri, dico, per una male intesa arte di governo, che è arte di menzogna e d'ipocri-

sia, qui, proprio qui in Roma, al sabato a ore 9 insegnano, senza saperne, di storia sacra e di catechismo, a quei fanciulli i cui genitori non v'abbiano rinunziato per propria dichiarazione! E perchè di genitori che dicano apertamente di no ve n'ha pochi, non perchè sia forte in noi il credere od il non credere, ma per effetto di molta incuria e di falsa vergogna, i nostri maestri biascicano quasi a tutta la scolaresca un catechismo, che non può essere *indifferente* a chi non crede, ed è cosa *sacra* e *seria* per chi crede. L'uomo religioso non può non essere indignato per tale profanazione e le menti libere non avere in dispregio tale e così sfacciata ipocrisia. (*Benissimo, prolungati applausi*)

Un maestro, così mal preparato a tale ufficio, non porta in cotesto insegnamento di religione nè calore di fede, nè luce di critica; non calore di fede e non luce di critica, cioè dire, nè il mondo che passa nè quello che sorge, nè l'antico nè il nuovo, nè il cattolicesimo nè il protestantesimo, nè fede ingenua e tradizionale nè inizio di riflessione e di scienza. Fa la sola parte di tener bordone all'incuria di genitori, che ingannano i proprii figliuoli, a quella del Comune che di tale inganno fa oggetto di sua arte, e a quella infine dello Stato, che inganna sopratutto sè medesimo, facendo mostra di credere, che sia venuto qui a Roma e ci rimanga solo per combattervi le pretese del potere temporale, contro delle quali stanno i cannoni, ma non per spegnervi col pensiero le male arti e i pessimi effetti del potere spirituale. (*Applausi fragorosi*)

Ora io non vedo che una soluzione sola veramente ragionevole, ed è quella della soppressione di così ipocrito e bugiardo insegnamento; e, mentre così parlo non mi sta nella mente un disperato consiglio

di volgare radicalismo, ma la figura veneranda del Gladstone, uomo religioso e liberalissimo.

Ma il maestro si farebbe una pessima opinione dell'ufficio suo, se volesse trascorrere di là da questo segno, come gli accade quando crede, che non potendo essergli fatto debito di insegnar religione, gli sia data facoltà di spiegare *antireligione* e *anticatechismo*. Non vorremo certo, che alla disgrazia storica di avere proprio in casa il papa, sovrano spirituale e pretendente territoriale, si aggiunga anche quella di crearci noi stessi nei maestri alcune diecine di migliaia di antipapi! *(Applausi)*.

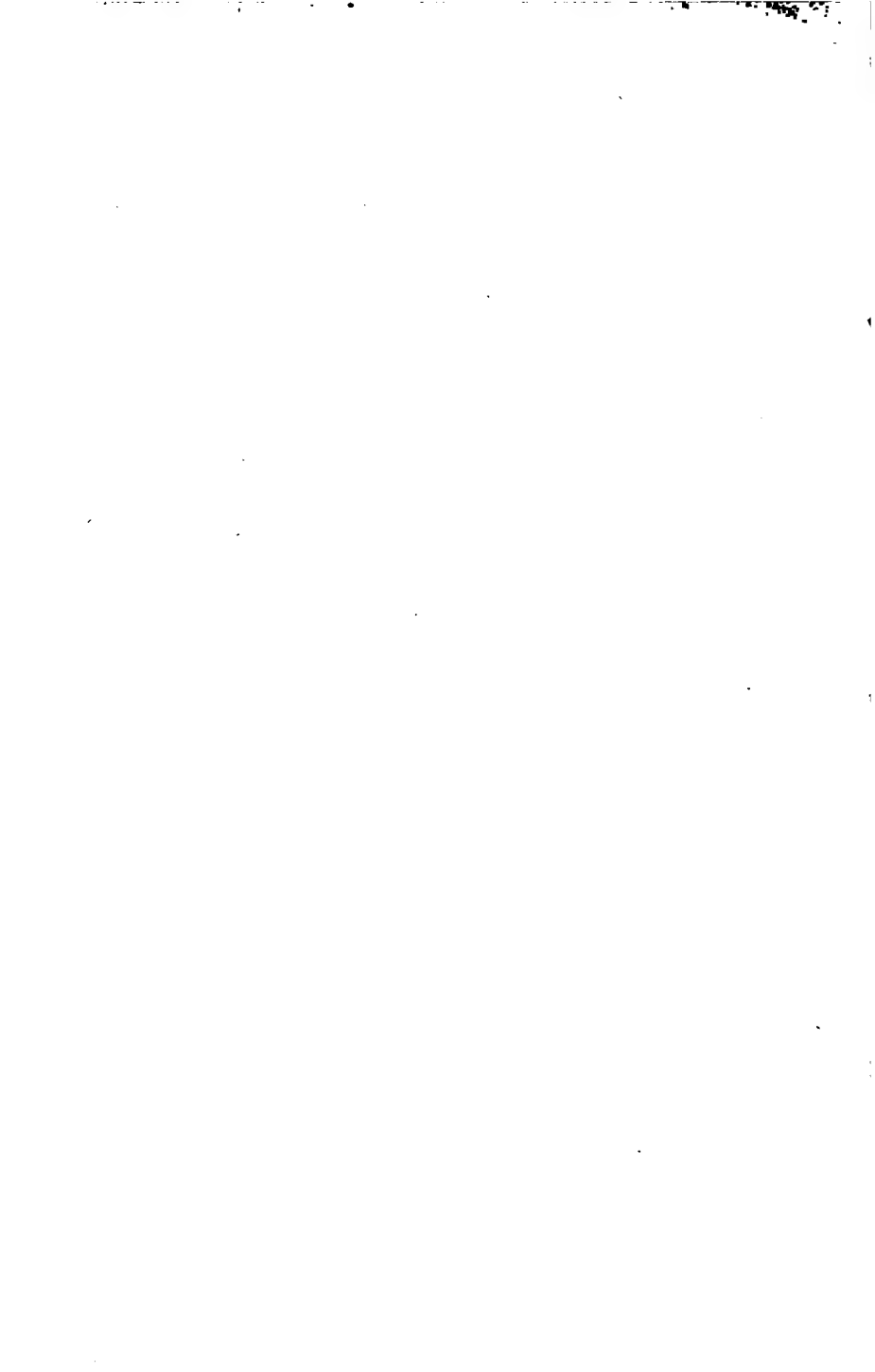
Il principio e il fondamento della scuola deve esser tutto nel concetto della *coltura;* e di questo concetto noi vorremo intrattenerci a lungo nelle conferenze che avranno prossimamente luogo in forma familiare, nei locali della Società vostra. Per oggi basta che questo mio discorso valga come d'introduzione, e anzi, se le mie idee vi aggradano, come di programma. Parleremo della coltura, che è forza di precisa osservazione, è vivacità di fantasia corretta, è penetrazione di pensiero nelle cose, è umanità di sociali intendimenti. La coltura non è ostile ad alcuna delle manifestazioni sane e veraci dello spirito, e soprattutto non ostacola l'intima religiosità dell'animo, la quale non ha niente che fare côi sistemi teologici imposti per forma di ortodossia, nè con l'autorità del sacerdozio, chè anzi ogni sacerdozio costituito in forma di ordine, di ceto e di privilegio ne è la precisa negazione. *(Bene, bravo!)*

Gli è per effetto di cotesta forza che dicesi coltura, della quale voi avete ad essere diffonditori e difensori nell'animo delle moltitudini, che l'ufficio vostro non può rinchiudersi nella istrumentalità del leggere e dello scrivere, ma deve estendersi alla

osservazione che tanto guadagna, quanto perde di campo e di presa la superstizione, della quale è il preciso opposto; deve essere moto libero di pensiero, che diminuisca l'ossequio cieco alle autorità esteriori; bisogno vivo di sincerità, che renda superfluo l'ossequio al prete e alla sua assoluzione *(Ilarità!)*; spinta e regola a quel sentimento umano ed universale di fratellanza, che diminuisce di tanto il bisogno della particolare consociazione che si chiama Chiesa. In cotesti fondamenti e principii germoglia e cresce vigoroso lo spirito di quella libertà, che non è aliena da alcuno dei moti vivi e veraci dell'animo umano, e fra questi dalla religione, che è pericolosa alla civiltà solo quando, aggiogata al carro trionfale di una Chiesa dommatica e strapotente, cerchi nello Stato mano forte ad atti di oppressione e di violenza. *(Bravissimo!)*

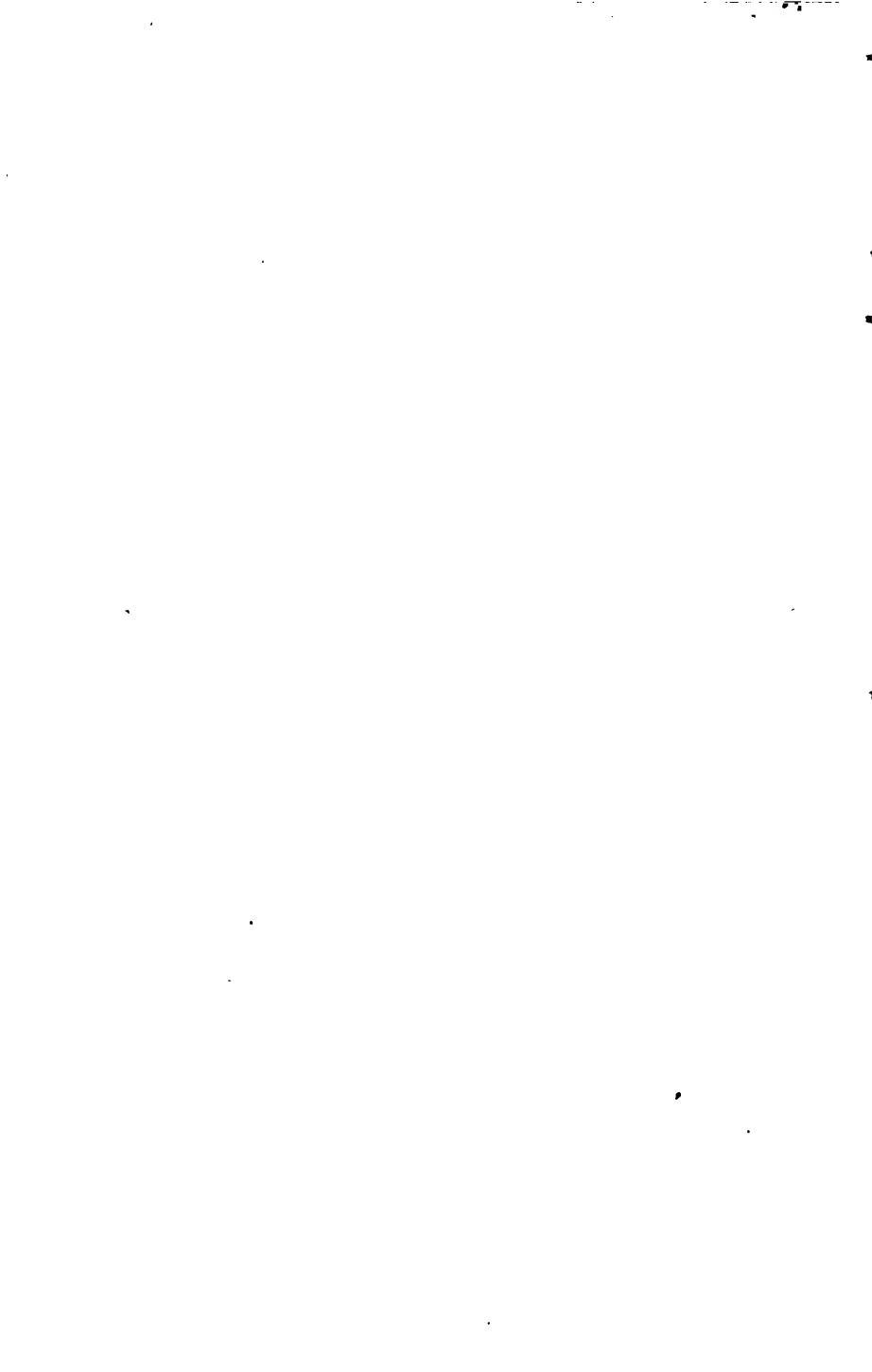
Avevo cominciato a parlare con aria dimessa da critico e da ricercatore, ed ecco sento che l'animo mi si accende di dentro.

È del filosofo appunto questa doppia figura: il filosofo, o signori, è di solito, e per abito e ufficio suo, critico della conoscenza, critico del pensiero, critico della società, critico dei pregiudizii. Ma, quando si elevi dentro di se medesimo, e per un istante si rappresenti come in compendio, e anzi in forma di poesia, la somma delle convinzioni che si sia andato facendo per critica di ragione, il filosofo, per poco che spinga lo sguardo di là dalla cerchia della mente dei volgari, può diventare e parere augure e profeta. Ed io vorrei per un istante solo vivere, come per immagine dentro di me, della vita della futura Italia, che, penetrata tutta della coltura, e costituita in forma di verace democrazia, parlerà di noi e del

nostro stato presente, come di infanti ciechi per errore. Conforta l'animo a tale maniera di augurio e di profezia il ricordo degli uomini, che per avversi casi dei tempi in cui vissero, noi veneriamo ora tardivamente come gloriosi precursori, per avverato presagio di nuove idee. E per ciò, a conforto vostro e mio, chiuderò questo discorso col rammentare un insigne augure e profeta, che la provvidenza storica volle nato in Italia in sulla fine della Rinascenza, ed ai primi albori del mondo moderno, qual simbolico custode del libero pensiero; e a rammentarlo non occorre ne ridica il nome, che è negli animi e nelle bocche di voi tutti, perchè, per ingiuria di tempi e d'istituzioni indocili a consigli di umanità, gli fu elevato un tempio immortale in forma di rogo, e da quel rogo partono lingue di fuoco chiedenti onesta rivendicazione di civili onoranze, e si riverbera sui petti e su gli animi vostri luce fulgidissima di veracità imperitura! (*Bravo, benissimo!*) (*Applausi fragorosi accompagnano il conferenziere sin fuori dell'aula. — Viva Giordano Bruno!....*)

VII.

DEL SOCIALISMO

CONFERENZA (*).

(*) Tenuta il 20 giugno 1889 nel Circolo operaio di studi sociali di Roma: 1.ª ediz., Roma, Perino, '89; 2.ª, ivi, Mongini, 1904.

Il povero e lo sfruttatore s'incontrano l'un l'altro: il Signore è quello che illumina gli occhi di amendue.

Salomone, *Proverbi*, XXIX, 13.

Signori!

Sì, vi chiamo *signori!* Nè vogliate credere, che la sola abitudine mi muova a usare anch'oggi con voi una parola, che rivolgo tanto spesso ai miei soliti uditori. Sento davvero dentro di me una viva e onesta repugnanza a fare altrimenti.

E come potrei io usare la parola *fratelli,* senza incorrere nella taccia di tenere un modo di demagogica ipocrisia? Non sapete voi forse che io son professore alla Università, e che ci corre tanto divario dal modo mio di vivere, a quello che è proprio della maggior parte di voi componenti il *Circolo degli studi sociali,* che mi avete cortesemente invitato a parlare? Che cosa ho fatto io mai per meritarmi sinceramente il titolo di operosa fratellanza?

Vana illusione è quella di dare per cosa fatta un lontano oggetto, cui si miri di pieno cuore con la speranza; pericolosa lusinga lo scambiare i desiderii con le opere! C'è sì un gran lavorìo di cose nuove nel seno della società presente; e già si vede per molti indizi agitarsi vivissimi i primi sensi, i primi germi, della futura fratellanza. Ma la vita dell'oggi

pur troppo è tutta di lotte fra le classi, di ingiustissime odiose disuguaglianze, di soprusi e di sfruttamenti, perchè ad operai come voi non debba parere pronunziata ad oltraggio la parola di *fratelli*, se esce dalla bocca d'un come me, che quasi inoperoso ho speso finora la vita mia soltanto nell'acquisto delle conoscenze scientifiche, e nell'arte di comunicarle insegnando e scrivendo.

Non ci disprezzate, però, noi lavoratori del pensiero, solo perchè noi non si ha le mani incallite, e vivendo in un agio relativo non ci tocca di lottare per il pane cotidiano. Considerate pure, che non poca parte dei sentimenti, dei desiderii, delle aspirazioni che muovono a cose nuove gli animi degli operai in tutto il mondo civile, son frutto e conseguenza dell'ardita speculazione di forti pensatori, che per acume d'intelletto, o per umanità di sensi, scoverte le cause del presente disagio, han ricercato e dichiarato i mezzi, e aperte e quasi spianate le vie per giungere al trionfo della *giustizia sociale.* Permettetemi di ricordarlo: il socialismo, in quanto persuasione delle nostre menti, non è che la *filosofia della miseria.* E poi considerate, che il giorno che i presenti desiderii diventeranno realtà, il giorno che al disordine morale ed economico verrà sostituito l'ordinamento sociale, che dà a ciascuno secondo il merito ed il lavoro suo, quello sì sarà un grande, un maraviglioso trionfo dell'umano pensiero, e parrà cosa vera e incontrastabile l'augurio di Platone, che la filosofia sia la reggitrice delle repubbliche.

Nè vi carezzerò col lusinghiero titolo di *cittadini.* Tali siam tutti in diritto; ma, in fatti, i più portano cotesto nome come a dileggio. Cittadino in verità vuol dir sovrano; anzi le due parole non possono significare se non una e medesima cosa.

Per questo intento e con tal sentimento furon fatte le rivoluzioni politiche in tutto il mondo da un secolo in qua; perchè gli uomini mai più nascessero servi della gleba nelle terre da feudo, sudditi di re assoluti negli stati di privilegio, vincolati ai preti nelle chiese di ortodossia, privi della libertà di lavoro, d'industria e di commercio per le prerogative d'infiniti corpi, maestranze e municipalità. Da cotesto moto rivoluzionario son venute fuori le istituzioni, che con nome di senso soverchiamente elastico chiamiamo liberali: uguaglianza innanzi alla legge, libertà di coscienza, di discussione e di riunione, elettorato politico, parlamenti, responsabilità dei governanti. Ma di tutti cotesti diritti e libertà pochi si giovano, pochi possono giovarsi, perchè all'abolizione dei feudi e delle vecchie corporazioni s'è formato poi un nuovo governo di classi spadroneggianti e sfruttatrici, non meno grave dell'antico ai spadroneggiati e sfruttati, anzi più grave ed odioso, ora che le moltitudini non sono più di plebi ma son di popolo. Nella spietata lotta fra capitalismo e lavoro, la massa dei lavoratori, insigniti un quarto d'ora all'anno del pomposo titolo legale di popolo sovrano nei comizii per suffragio universale, ma schiavi di fatto e di tutte l'ore di quelli che son detentori dei mezzi di produzione, sente vivissima l'ironia della propria sorte, il contrasto vergognoso che la democrazia politica ha messo in essere, facendo degli stessi uomini e cittadini e servi a un tempo.

La democrazia politica con le larghe promesse sue, non potute mantenere perchè illusorie, ha fatto nascere e crescere gigante ai nostri giorni la questione sociale, problema di ragione per chi si restringa al pensiero, incentivo ed arma di agitazione e di rivolta per chi si sappia e si senta nel numero

degli oppressi. I socialisti francamente domandano, che la democrazia cessi pure una volta dall'essere una multiforme menzogna, divenga una verità semplice; protestano in nome della ragione offesa, perchè la sincerità sociale subentri vittoriosa alla ipocrisia liberale.

Ed ecco che io sento d'avervi dato a giusto titolo, secondo verità, il nome di *signori;* se è lecito mai di esprimere augurii e promesse in nome delle idee che agitano le menti e riscaldano i cuori di noi che siamo socialisti per virtù di scienza. Se la democrazia non deve rimanere in perpetuo un vano nome, anzi un'arma di sfruttamento raffinato per gli accaparratori di voti, se la sovranità popolare deve pure esprimere un che di schietto e di veritiero, gli uomini, *signori tutti per diritto di natura,* alla presente gerarchia politica degli Stati sostituiranno la *cooperativa sociale* del comune benessere morale e materiale.

Questo l'argomento, questi i termini della mia conferenza.

Un'altra me n'avevate chiesta voi: la commemorazione della Comune. Un po' me ne schermii, un po' si trattò; e poi si convenne di dare con questo titolo: *del socialismo,* come l'avviata ad una serie di conferenze istruttive, che il vostro Circolo pare inclinato a promuovere, o in pubbliche o in private riunioni.

Oh! di commemorazioni ne abbiamo avute per fin di soverchio, e in questo paese nostro, che è come oppresso di memorie, ed è pieno di vanagloriosi pregiudizi, è tempo oramai di volgere gli sguardi all'avvenire. Il passato è difficile a conoscere, e quando se ne faccia uno studio diligente ed accurato, l'animo ne esce pieno di delusioni.

Nel passato si trovano sì le cause del presente, e non pochi ammaestramenti utilissimi per isfuggire la ripetizione degli errori; ma di ciò lasciate pure il pensiero ai dotti!

Ecco, io ho studiato assai di recente e con minutissima cura la storia della grande rivoluzione. Per mie ragioni — e se ne vedrà poi gli effetti nei lavori che preparo intorno al socialismo — mi premeva d'intendere a fondo e precisamente le cause vere, intime e decisive della presente vita civile d'Europa, che ha i suoi segnacoli, e come il suo emblema, nel liberismo economico e nel liberalismo politico. E com'è, che all'umanitarismo entusiastico del secolo XVIII, che tutto volea ricondurre a *diritto di natura,* è succeduto poi questo secolo di delusi e di pessimisti? questo secolo di capitalismo arrogante e di proletariato minaccioso? Com'è, che dopo tanto contendere per l'uguaglianza e per la libertà, e dopo averne magnificato i trionfi, siam poi da ultimo entrati decisamente nella persuasione, che la nostra vita è di padroni e servi di nuovo stampo, di sfruttatori e sfruttati di nuovo taglio, e che gli Stati e i governi son sempre difensori delle minoranze contro le maggioranze?

A veder chiaro nelle cause e nelle ragioni, mi misi e continuerò a studiare le origini e i moti di vita di questo che chiamiamo lo stato moderno delle libertà politiche, raggiunte qua e là per lenta evoluzione, ma in Francia, e nei paesi che ne subirono l'influsso, per la violenta crisi che chiamiamo rivoluzione. Questo l'intento mio nello studiare la liquidazione della vecchia società feudale e le origini della presente società che diciamo borghese. Da cotesto studio ho tratto nuovo conforto alle mie convinzioni di socialista, e un più vivo senso di avver-

sione per ogni forma di giacobinismo liberale, sia che salga a gloriose parvenze di cesarismo, o che umile si arresti a quello che in lingua povera, ma degna del soggetto, chiamerei volentieri frode e inganno di Parlamenti. Chi corrobori la mente di tale studio della storia, e di una giudiziosa osservazione delle cose, non può a meno di riconoscere, che il socialismo oramai, nei limiti del pensiero, è una *filosofia dell'avvenire,* e negli animi dei travagliati e degli oppressi è *nuova religione della civile uguaglianza.*

— Ah! voi dunque ci fate il romanzo?

Così gridano gli scettici, e sogghignano, e poi aggiungono con malizia: — delusi dell'umanitarismo del secolo scorso, persuasi che il liberalismo è un miraggio, incapaci di far cosa savia ed utile al presente, ostinati nella convinzione della perfettibilità umana, voi vi buttate ai sogni dell'avvenire. — Così gli scettici, che sono i mediocri vanitosi, i borghesi della logica. E si sbagliano, perchè qui si tratta di germi di già sbocciati, che cresceranno in rigogliosa pianta, qui si lavora di legittimi desiderii che piglieran forma di diritti positivi, qui non è vaniloquio d'incerti lamenti nè vaneggiamenti di vago sogno, ma l'inizio di nuova vita, che piglia forma nelle menti e piglierà poi assetto nelle cose. Di qui il carattere di precursori e di apostoli, di qui la propaganda. Alle presenti opinioni e aspettazioni molto avran da correggere i posteri, e non è lecito a chi si sia di anticipare d'immaginazione il lavoro dell'avvenire: ma sta e starà saldo il principio, che non è diritto di natura la legge che mette il maggior numero in balìa delle minoranze, e *non è umana consociazione quella in cui la schiavitù è inevitabile.*

Ed ecco che i conservatori si mostrano e dicono: se fate così aspra critica delle istituzioni liberali,

che sotto alle apparenze di favorire gl'interessi dei cittadini d'ogni maniera, quel governo che fu già di re assoluti, di feudatari e di corpi privilegiati han messo ora in mano agli sfruttatori, ai demagoghi, e agli accaparratori di plauso e di voti, oh! chè non tornare alle vecchie forme dello Stato, e fidarsene e rimettersene del tutto a principi filantropi e a ministri illuminati?

V'ingannate. I socialisti non domandano concessioni, ma conquiste; e considerano le libertà politiche come molla ed impulso a nuovo lavoro e moto. Sono esse appunto le libertà politiche che rendono sensibile il contrasto fra la condizione presuntiva, direi quasi ideale, del cittadino, e la condizione di fatto della vita dei lavoratori. Non si rigettano le libertà politiche, ma si vuol completarle. Non si farà un passo indietro, ma più passi innanzi su la democrazia politica. Qui si cerca alla sovranità popolare il sostrato economico, e si vuole elevare a morale l'economia; qui si cerca un *nuovo diritto,* che sia di giustizia veramente uguale per tutti. Qui è una lotta fra la verità e l'impostura!

Dottrina di apostoli, di precursori, di scuotitori di dormienti, il socialismo mira a risolvere i problemi che gli scettici ignorano, i liberali rimandano in infinito, i demagoghi sfruttano. *Nessun uomo schiavo dell'altro uomo, nessun uomo istrumento della ricchezza altrui:* ecco i canoni generalissimi, da cui derivano i particolari principii, che come arma di critica e come forza rivoluzionaria inaugurano un nuovo periodo ideale e reale della storia, iniziano *il nuovo diritto* e *la nuova morale.*

Ma non sono dunque immutabili ed assoluti il diritto e la morale? — esclamano i dottori, e dottorucoli delle vecchie cattedre, desiderosi di arrestare

il nascente sole della civiltà sociale con iscongiuri di formule e con definizioni di ragione astratta. Oh! gli arrugginiti ferri di quelle formule, consacratrici un tempo di abusi e di prepotenze di re assoluti, di papi e di imperatori, attissime ora a rifare l'onesto servizio in pro dei nuovi re delle banche e delle intraprese, quando occorra di dar suggello di legalità parlamentare alla prepotenza dei forti!

Ebbene, appunto gli assoluti principii del diritto e della morale si mira da noi socialisti di tradurre in pratica, e per ciò si fa violenta ed aspra critica di ogni formula di legge, che difenda gl'interessi di pochi contro gl'interessi di tutti, per ciò si combatte in nome del diritto sociale il diritto privato, per ciò si vuole che giuristi, avvocati e giudici siano interpreti, tutori e difensori del popolo, non egoistica emanazione di classe.

E non vedono già i dottori delle vecchie cattedre, come la recentissima scienza del diritto e dell'economia, facendo piazza pulita di pregiudizii vecchi e nuovi, con sinceri intendimenti studii oramai innanzi tutto l'uomo ed i bisogni suoi, per trarre dai bisogni stessi le ragioni della *socialità?* Cotesta critica dei vecchi sistemi è per ora il maggior trionfo del *socialismo scientifico,* che, sicuro di sè come teoria, misura a secoli la *trasformazione;* mentre i travagliati, gli oppressi, i derelitti, che cittadini di nome fanno in realtà le parti dei servi, preparano negli animi e negli intenti loro la *nuovissima rivoluzione sociale.*

Non voglio qui decidere d'una grave questione: se, cioè, il nuovo moto sociale debba dar luogo ad una crisi o dilacerazione violenta degli ordinamenti civili, che è quello che volgarmente si chiama rivoluzione, o se invece per lenta azione si possa in-

nestare le nuove forme sul comune tronco delle istituzioni liberali. Per la mia parte inclino alla seconda opinione.) Nè voglio toccare d'un'altra questione: (il nuovo moto avrà effetti uniformi in tutto il mondo civile, come fu nei disegni della Internazionale, di gloriosa memoria, o sarà vario di forme e d'andamento da luogo a luogo, come credono parecchi socialisti inglesi, e mi permetto di aggiungere, come penso anch'io?)

Sta in tutti i casi il fatto, che la nuovissima rivoluzione sociale incontra e incontrerà difficoltà di gran lunga superiori a quelle che convenne di affrontare e di vincere nella lotta per le comuni libertà politiche. Combattevasi allora un nemico visibile e franco, combattesi ora un nemico invisibile, insidioso nei modi d'offesa, spesso carezzatore e lusingatore di quelli che offende.

Mi spiego.

La gran battaglia della rivoluzione politica fu combattuta contro i re assoluti, che la persuasione del diritto metteva in maggiore evidenza di arbitrio; contro i signori delle terre, opprimenti dai loro castelli i miseri contadini, o schiavi della gleba o irretiti da oneri e servitù d'ogni maniera; contro i feudatarii della Chiesa, cotidiani oltraggiatori della religione di Cristo, che predicavano a parole in sontuosi palagi e in maestosi monasteri; contro i capi delle maestranze, che asservivano il lavoro negli artificiosi congegni delle corporazioni d'arte, già da un pezzo decadute; contro alla magistratura di privilegio, maneggiatrice di giustizia come di cosa privata; contro agli infiniti intralci messi all'industria ed al commercio da gabelle provinciali e da municipalità di patrizi. Visibile il nemico, chiaro il termine della lotta. Si voleva giungere a quello che

ora chiamiamo comun diritto civile. Questa ne è la somma: che a nessuno è negato di acquistare e di salire purchè si faccia innanzi. N'è nata la concorrenza, che è aspra lotta dei deboli contro i forti, degli onesti contro gli astuti. Ma il nuovo privilegio dei fortunati è più odioso ed egoistico dell'antico. I nuovi privilegiati, perchè usciti essi stessi vincitori dalla lotta, si tengon sempre su le difese, non s'acquetano nel privilegio, ch'è malsecuro, e trascendono soventi in egoismo da cannibali.

L'89 fu allegro. I proletari della campagna e dei sobborghi della città mossero lieti e fidenti alla riscossa, contro castelli, palagi e monasteri, contro gabelle, decime e magistrature, contro soldati regi mercenarii e contro le municipalità. Fu celebrata la gran festa delle comuni libertà; e poi si buttarono ad eleggere e furono eletti i consigli e le assemblee d'ogni maniera, e giudici e vescovi e parroci e ufficiali della guardia nazionale. Gran parte della vecchia proprietà fu liquidata in furia e fretta; e la festa durò per anni; non turbata, anzi illustrata dalla ghigliottina, che parve arma della ragione trionfatrice.

Ma ecco a nascere dal fermento delle nuove idee e dell'attrito spaventoso *tre nuove piaghe sociali*. Dalla liquidazione frettolosa della vecchia proprietà immobile sorge il capitalismo; — dallo slancio patriottico nasce il militarismo; — l'elettorato politico dà la stura alla ciarlataneria dei demagoghi. Il nostro secolo ne ha ereditate *tre solenni bugie*. La prima è: che padroni tutti di concorrere, il vincere la gara è merito. L'altra è: che l'onor militare sia la misura della virtù delle nazioni. La terza è: nell'elettorato consistere la salvezza dei popoli e il progresso degli Stati. La prima serve a mascherare

il capitale spadroneggiante; giova la seconda a mantenere il predominio della forza bruta sul lavoro pacifico; la terza spinge nelle prime linee della vita pubblica i professionisti, gl' intriganti, gl' intraprenditori di popolarità, lusingatori delle masse nei comizii, schiavi poi del capitale e magnificatori del militarismo quando entrino nei Parlamenti.

Questa finora la principalissima nota di merito del socialismo; d'avere, cioè, scoverta e descritta la vera natura del nuovissimo nemico, il capitale, e d'aver messo alla gogna i ciarlatani, gl' ipocriti e i demagoghi del liberalismo.

Ma se fu cosa relativamente facile a pochi filosofi e alle moltitudini piene di entusiasmo di scorgere e di colpire i visibili rappresentanti delle pubbliche tirannie; non è altrettanto facile di vincere ora le riposte arti del nuovo, recondito e impersonale nemico che è il capitale, nè di schermirsi dalle insidie liberali. Ma la banca, atta ad irretire per molte vie il lavoro, non si porta al patibolo come Luigi XVI. Ma la legge ferrea del salario non si espugna come castello o palagio. Ma l'organizzazione sociale del lavoro non s' improvvisa come la guardia nazionale. Ma gli operai non si riducono in falangi serrate di cooperativa con l'entusiasmo che spinse al confine nel 93 i proletarii, preparatori alla patria delle infide glorie militari di Napoleone, e ai propri figliuoli della mala sorte dei salariati. Ma qui non c'è retorica girondina o audacia giacobina che basti! Si tratta di un lavoro immane e multiforme, di lunga durata; si tratta del lavoro che si conviene per *rigenerare tutto intero il corpo sociale.*

Il secolo XIX, coi parziali trionfi del liberalismo, e con le sue delusioni, non segna che l'inizio. Siamo all'aurora. Due cose occorrono per avanzare: che

cresca il numero dei socialisti teorici, e che si formi e fortifichi lo spirito di classe e di comunanza nei lavoratori, perchè non ondeggino fra la vana aspettazione di subitanei rivolgimenti e la cieca fede nel cesarismo sempre rinascente. Oh! le frequenti delusioni del popolo di Parigi, trascinato alle rivolte dagl'inventori di nuove monarchie e di nuove repubbliche, tradito sempre dopo la vittoria: perchè, chi pecora si fa il lupo se la mangia! Oh! la vergogna del luglio dopo le glorie del febbraio 48! Oh! le giornate sanguinose del maggio 71, dopo la riscossa del settembre 70!

Queste le cause della questione operaia; questa la ragione dei socialisti come partito vero e proprio; per ciò la diffidenza loro verso i borghesi; di qui le scissure nel campo della democrazia. La Germania è forse ora il solo paese che abbia già un partito socialista solidamente costituito, grazie alla cultura popolare molto diffusa, per virtù del genio di quelli che iniziarono il moto, per gli abiti di riflessione e di disciplina insiti alla razza. Quei socialisti li ritempra ora la decennale persecuzione di un governo, che rappresenta sì gl'interessi degli abbienti, ma che lotta di viva forza e francamente per la causa che difende; perchè governo di conservatori e non di Rabagas, di conservatori e non di persone che ostentino al popolo il berretto frigio, per deporlo quando arrivino al potere.

Dove faccia difetto il senso vivo della questione operaia, ove manchi la lega stabile dei lavoratori, il socialismo è vana parola. Perchè non si tratta già di dar nel vuoto con inutili rivolte e vani lamenti, non si tratta già di rinnovare di sana pianta la natura umana, ma d'intendere al trionfo preciso e pratico di determinati principii.

Eccoli: *Diritto all'esistenza; diritto alla coltura; diritto al lavoro; diritto al completo compenso del lavoro prodotto.*

Sarò brevissimo.

Gli orfani infanti, i ciechi, gli storpi, gli ammalati, i vecchi inabili al lavoro, i colpiti da subitanee crisi, i cercanti nuove dimore per eccesso di popolazione; ecco quelli pei quali vale il diritto elementarissimo della pura esistenza. Li sussidia ora la privata carità, ma ciecamente e a sbalzi, o per egoismo di vanità, come nelle fiere di beneficenza: li sorregge, ma anche essa a caso, l'opera pia, sfruttatrice del patrimonio della superstizione, corrente ad asservir l'anima mentre sostenta meschinamente il corpo: li aiutano governi e comuni, ma se mossi dalla paura, in momenti di grave crisi, con umiliazione, e per politico interesse. Del resto, messi a discrezione della fortuna, i più degradano dal vivere umano, imbestialiscono, imputridiscono. Di qui i rivoltosi per istinto, i ribelli per vocazione; di qui molti ladri, briganti e insidiatori della vita civile.

L'assistenza sociale, legale, ordinata, assidua, oculata, giusta, non frodatrice del lavoro a vantaggio degli oziosi, deve subentrare ad ogni maniera di carità vanitosa ed interessata, sostituirsi agli sfruttamenti chiesastici e politici della beneficenza. Un mirabile esempio, degno però di molta correzione, ci viene dall'Inghilterra, coi tre secoli che ha speso ad ordinare il servizio pubblico della povertà, da che la gloriosa Elisabetta ne fece carico ai comuni per l'abolizione dei monasteri. I clericali chiamano furto l'incamero e la vendita dei beni ecclesiastici e monastici. Furto sì, ma non a vescovi, priori e abbati, ma ai poveri; chè dei poveri fu in origine il patrimonio della Chiesa. Noi socialisti ritorniamo alla

idea cristiana della società come istituto dei poveri: non *provvidenza di là,* ma *provvidenza di qua.* Noi socialisti abbiamo la santa audacia di affermarci più cristiani dei preti, anzi i soli cristiani del secolo.

Il *diritto alla coltura* si concepisce ed esplica in termini brevi e precisi: fornire tutti delle più elementari conoscenze e delle più generali attitudini mediante la scuola schiettamente popolare. Due gli intenti umani e sociali. Fare che tutti entrino nella vita consapevoli delle proprie forze e capaci di scegliersi il lavoro: sopprimere il più gran numero che mai si possa di artificiali differenze, perchè rimanga posto e campo a quelle sole che provengano da dono d'intelligenza e da vocazione di attitudini. Questo l'idea della scuola popolare dell'avvenire, che metta tutti indistintamente in contatto dei primissimi elementi del sapere, e faccia lecito a ciascuno di salire tanto quanto porti la capacità sua. Il preciso contrario di quanto accade ora: che quelli i quali, per caso o per fortuna entrino in pochi nella palestra delle arti e degli studi superiori (mi scusino gli studenti che anche oggi mi ascoltano), credendosi privilegiati d'ingegno perchè privilegiati di mezzi, guardano d'alto in basso la massa esclusa dalla cultura, e usurpando poi a privato esercizio la scienza, che è dono della umanità, come medici, ingegneri, avvocati, farmacisti, speculano su le naturali miserie, e su i bisogni e su le sofferenze sociali. Oh! molte di quelle professioni, dette liberali per derisione, spariranno; cioè si convertiranno in servizii pubblici e obbligatorii, perchè dell'uomo non rimanga esposto alla gara se non quanto è di genio, di scienza, d'arte, o d'ispirazione di virtù.

Il *diritto al lavoro* esprime precisamente l'opposto della libertà di contratto, su cui si regge il presente

ordine sociale; e non potrà avverarsi, se non mutate le condizioni elementari della vita economica. Da che i principii liberali finirono per trionfare delle vecchie classi e dei vecchi privilegi, l'esercizio delle arti, delle professioni e dei mestieri concernenti la produzione e il traffico non fu più legato a garenzie di corpi, a tirocinii, a patenti, a concessioni. Le menti degli operai e lavoratori in genere, scaltrite dalla concorrenza, raffinate dai rapidi progressi della tecnica, sono oramai diventate nei paesi più civili menti d'uomini liberi, che nella gara e nella lotta per l'esistenza portano i vivi sensi della personale dignità, e la onesta ambizione di non soggiacere a nuove padronanze.

Ma ecco un singolare contrasto! Se è lecito a ciascuno d'offrire il proprio lavoro come operaio, non c'è, per effetto degli stessi principii di libertà, produttore, intraprenditore, capitalista o commerciante che abbia obbligo di darne. Il lavoro ha il suo mercato, e la concorrenza, che ne rinvilisce il pregio, lo riduce a merce: merce umana, da cui deriva la novella schiavitù. La lega non numerosa dei grandi proprietarii e capitalisti, col prosuntuoso titolo di libertà, spadroneggia sicura e indisputata nel mondo politico e sociale; procedon di conserva con loro i minori capitalisti e proprietarii, portati dalla voglia del salire ad opprimere i lavoratori, sfruttandoli. Questi, liberi e cittadini in idea, per l'urgenza del bisogno si fanno mercenarii: esposti alle vicende d'un mercato di cui ignorano il meccanismo, soggiacciono alle crisi reali o artificiali; quasi mai si sollevano su la condizione di proletarii; sempre miseri, spesso disperati.

Contro la libertà di contratto si leva l'ispirazione socialistica del diritto al lavoro, che vuole eliminata

la concorrenza; soppressa la privata produzione; sostituita a questa un'altra di comune interesse, e per opera d'un ente collettivo; elevati i lavoratori a membri di una grande famiglia, in cui la sorte di ciascuno trovi assetto e garanzia nell'interesse di tutti. Protestando contro il disordine della libertà di contratto i socialisti si affermano *riorganizzatori della vita civile.*

In codesta organizzazione sociale soltanto sarà lecito di *dare a ciascuno secondo il merito ed il lavoro suo.* Presentemente la massa del prodotto economico va distribuita fra il proprietario del fondo a titolo di rendita, l'intraprenditore sotto il nome di premio, il detentore di capitali come interesse, i poteri pubblici per imposte e tasse, e i lavoratori infine come salario e mercede. Essi, produttori del tutto, ricevono non la quota del lavoro prodotto, ma il minimo d'esistenza, e non sempre quello nemmeno; perchè, stretti dal bisogno, la spietata lotta del vivere li fa vittime inconsapevoli d'un cieco e fatale meccanismo.

Nella futura organizzazione tutto il prodotto sarà diviso in due parti sole: prelevamento pubblico per le spese di comune e generale interesse, compenso a ciascuno secondo il lavoro prodotto.

Negativa è la libertà che fa da emblema al nostro ordine sociale. Suona così: liberi tutti di cercar lavoro, vi contenterete del salario che vi capiterà di trovare. Positiva sarà la libertà sociale: obbligati tutti a lavorare, salvo gli estremi della pubblica assistenza, il compenso assorbirà la maggior parte di quello che ora va in rendita, premio e interesse.

Complemento economico e coronamento morale delle libertà politiche!

Ma quali le vie e quali i mezzi per giungere al

trionfo di cotesti principii, perchè, entrati nelle menti e negli animi, rinnovino la società civile?

Mezzo primissimo, diretto, onesto e sicuro la *propaganda*. A fare che certe cose accadano, bisogna che parecchi le pensino, moltissimi le credano. Partire dai sentimenti; e rinnovati questi, nuovi saranno i voleri e le opere. Bisogna risvegliare i dormienti, che da schiavi ignari della schiavitù propria accettano come per grazia e largizione salario e mercede. Risvegliati che siano, conviene esercitarli in atti di particolare fratellanza, preparatrice di quella che sarà poi universale. Muovere e riscaldare in tutti l'orgoglioso senso del cittadino, onde ogni forma di patriottismo locale, regionale e nazionale favorisca gli abiti del sacrifizio, e disponga gli animi alla spontaneità della vita comune. Guadagnare alla causa sociale gli operosi e gli intelligenti delle classi privilegiate. Uno studioso, un professore, un borghese, un capitalista, che entri convinto nelle vie del socialismo, vale oggi più che non cento e non mille proletarii, come vivo documento del decrescere dell'egoismo nei più interessati, come prova del trionfo ideale e anticipato di una causa, che nei derelitti e travagliati si rivela per gl'impeti passionati della rivolta.

Mezzo vivo, pratico, efficace la pressione costante del lavoro sul capitale, onde gli scioperi divengano regolatori del rialzo dei salarii, e la dignità umana si riaffermi nella limitazione delle ore di lavoro. Occorre per ciò un vivacissimo spirito di classe, scuola pratica di resistenza, e addestramento alle future vittorie. Cotesto spirito non può essere soltanto nazionale, ma deve essere internazionale. Sarà l'arma morale ed economica per combattere l'invadente *militarismo*, miraggio patriottico per alcuni,

bandiera dinastica per altri, ma in fondo poi istrumento del capitale e della grossa industria: — vincitori o vinti che gli Stati escano dalle guerre, la festa è sempre allo stesso modo la stessa, per aggiotatori e banchieri!

Utile istradamento la cooperazione, purchè non degeneri in egoismo collettivo d'una frazione di operai contro tutti gli altri.

Assidua, costante, passionata vuol essere la partecipazione degli operai alla vita politica; non solo perchè questa è opportuna palestra di socialità, ma anche per premere d'ogni parte sulla pubblica finanza, e renderla atta a soddisfare i più generali bisogni dei meno abbienti.

Cooperazione, *Comune* e *Stato;* ecco i tre termini di quella forma sociale, che non sarà più di sfruttati e di sfruttatori.

Vi ringrazio d'avermi invitato a parlare. Se vi parrà questo modo utile d'incominciare, continuate pure. Non sarà nome vano quello di *Circolo di studii sociali,* se vorrete favorire e coltivare questa maniera di riunioni istruttive. Porterete nuova luce negli animi vostri, e dai vostri si diffonderà negli animi di tanti e tanti. Sarete i benemeriti di molti operai, che invano tentano di crescere in dignità d'uomini e in coscienza di cittadini, e per difetto di mezzi e di lumi, o si rimangono, o ricadono nella pigra vita delle vecchie plebi. Se volete continuare, non fate capo a uno o a due, ma a molti che vi istruiscano e consiglino. Le grandi idee non le porta a spalla un solo uomo, nè camminano sul filo d'un ragionamento o d'un discorso. C'è bisogno di pionieri, e di lenti lavoratori di tutti i giorni, di animi ardenti e di calmi discutitori, di entusiasti e di critici, di distruttori e di ricostruttori: e ciascuno faccia la parte sua.

Son socialista a modo mio, e risoluto a non discostarmi d'una linea dalle convinzioni scientifiche, a vincere le mie passioni, a non secondare quelle degli altri. Non feci mai e non faccio la vita delle conventicole, delle associazioni e delle leghe. Non credo a nulla di artificiale, e mi ripugna tutto ciò che è violento. Son tre mesi appena che entrai nel *Circolo radicale*, ed è la prima volta in vita mia che metto piede in un circolo. Non ho appreso il socialismo dalla bocca d'un gran maestro, e quel che ne so lo devo ai libri. Mi ci ha condotto il disgusto del presente ordine sociale, e lo studio diretto delle cose. Fino dal 1873 scrissi contro i principii direttivi dell'ordinamento liberale [1], e dal 1879 cominciai a muovermi in questa via di nuova fede intellettuale, nella quale mi son fermato e confermato con gli studi e con la osservazione negli ultimi tre anni. Ciascuno ha le sue vie e il suo temperamento di spirito!

Chiudo con un augurio secondo l'animo mio.

In questa terra classica di feroce tirannia spirituale, in questa terra di papi, di preti e di frati usurpatori del titolo di santità, in questa terra più che in ogni altra conviene risorga e si ravvivi il sentimento della schietta cristianità. Siam noi i veri discepoli di Gesù di Nazareth, dichiarato divino, tanto l'umanità sua fu superiore ad ogni forma d'egoismo; di Gesù annunziatore del regno di Dio, che è della pace e dell'amore, che verrà e sarà fatto per opera e virtù dei sentimenti nostri.

---

(1) Allude al suo libro *Della libertà morale*, Napoli, 1878 [Ed.[.

VIII.

PAGINE SPARSE.

I.

La politica di partito.

(Lettera ad Alfredo Baccarini) (1).

Roma, 14 novembre 1887.

Onorevole Signore,

Feci plauso di gran cuore alle sue recenti dichiarazioni, e mi affrettai ad esprimerle nel modo più sollecito la mia adesione di viva simpatia. Dalla forma dei ringraziamenti che mi fa, mi pare di dovere argomentare che Lei non sia precisamente di quelli i quali credono che la politica debba rimaner confinata nell'ambito di Montecitorio e degli uffici dei giornali, e che a noi altri tutti non tocchi se non di discorrerne a titolo di inoperosi spettatori. Devo per ciò alla mia volta ringraziarla dei suoi ringraziamenti, i quali mi dan modo di spiegarle, se non le dà noia, da qual sentimento io sia stato guidato ad approvare la sua condotta e il suo atteggiamento.

Al di sopra di tutte le questioni, che in parte o in tutto, per tempo maggiore o minore, possono divider gli animi nel nostro paese, pare a me che sia presentemente questa: *se, cioè, l'Italia è atta al go-*

---

(1) Pubblicata nella *Tribuna*, di Roma, del 17 novembre 1887, con una lettera di accompagnamento del Baccarini [Ed.].

verno parlamentare, o se non s'incammini già per nuove vie che, appunto perchè nuove e quindi incerte, non possono non tornar paurose. Nè vale illudersi; chè, difatti, della consistenza e della durata del governo parlamentare da molti nel nostro paese si dubita sul serio, e, se il dubbio si farà persistente e più generale, lo Stato ne sarà minato nella principale e più salda delle sue garentie. Il così detto *trasformismo* degli ultimi anni, del quale non si sa ancora, nè dove termini, nè in che si risolva, più che in un sentimento positivo di cambiata condizione politica, ebbe fondamento ed aiuti in sentimenti negativi di dubbio e di sconforto, per cui gli animi diverrebbero del tutto alieni dal sentire e dal giudicare della cosa pubblica secondo l'interesse e la logica di qualunque partito. Da cotesto stato delle menti non c'è che un passo per giungere al riconoscimento d'un fatale predominio della *folla parlamentare;* con questa estrema conseguenza, che il Governo, ridotto a spendere tutta l'opera sua nella soddisfazione di particolari interessi, e tutta l'arte sua nel temporeggiare e nell'eludere, rimarrebbe privo d'iniziativa ed incapace di tendenze, perchè iniziativa e tendenze importano che si *pigli partito,* e si susciti di contraccolpo l'opposizione.

La lotta, dunque, contro il trasformismo fu giusta e legittima precisamente perchè regolata dal bisogno di ristabilire la retta funzione del Governo parlamentare.

Ora poi, ad uscir dallo stretto in cui ci troviamo, non c'è che una via sola: affermare risolutamente che *l'azione politica* del Governo debba essere spesa con l'aiuto di un partito di carattere *essenzialmente politico* in un determinato indirizzo, per la sincera difesa e la pronta e pratica introduzione di deter-

minate riforme. E perchè non si cada di nuovo nell'*equivoco accademico* di dichiararsi in molti, anzi in moltissimi, d'accordo nelle idee, il che dà poi facile modo all'*opportunismo* di riportarla vinta su l'*opportunità*, bisogna affermare con uguale risolutezza: che i partiti si fanno per *concordia di volontà operanti in termini di tempo non dilazionabili all'infinito.*

Ho capito bene? E se le pare, mi permetta di continuare; perchè credo davvero, che di fronte alle importune pretese dei così detti *salvatori delle istituzioni*, che fecero l'invenzione assai poco spiritosa del partito *monarchico-nazionale,* in tempi in cui nè la nazione nè la monarchia versavano in grave pericolo, la riaffermazione chiara, precisa e circoscritta sì, ma energica del Governo parlamentare, ha il merito della verità, che nel senso politico vuol dire sincerità ed opportunità insiememente.

Ma non bisogna però credere che i dubbii sorti contro la politica di partito, e contro il Governo parlamentare che da quella deve risultare, possano essere positivamente rimossi con dimostrazioni teoriche o con vane declamazioni. Bisogna anzitutto pensare a rimuovere le ragioni e i pretesti di tali dubbii, e dare appunto la precedenza a quelle fra le riforme, che alla bontà intrinseca del fine lor proprio aggiungano il vantaggio di liberare Governo e Parlamento dagli impacci in cui affogano.

Il Governo, o da sè qui in Roma, o per mezzo dei suoi agenti prossimi e diretti, tratta ora di molti affari, che con molto maggior vantaggio possono essere trattati sopra luogo dagli interessati stessi, nei singoli Comuni e nelle singole Provincie, o in altri enti e corpi da creare. Ora, da questi affari risultano rapporti fra Ministri e Deputati che, vin-

colando l'azione degli uni e degli altri, tolgono a questi il modo di muoversi con libertà entro la cerchia delle opinioni attinenti agli interessi generali dello Stato, e privano quelli della vera e propria vigilanza su l'amministrazione locale. La riforma comunale e provinciale, oltre a darci l'allargamento del voto, il che è di mera giustizia elementare, e il sindaco non nominato ma eletto, deve risolvere l'arduo problema di creare un'amministrazione locale di tal fatta, che, messi che siano gli amministratori responsabili direttamente in faccia agli amministrati, forniti di tutti i mezzi legali per la difesa dei loro diritti ed interessi, al Governo centrale non rimanga altra funzione da queste due in fuori: l'alta vigilanza esercitata nell'interesse generale dello Stato, e l'iniziativa legislativa per l'uniformità, non assoluta ma approssimativa, dell'amministrazione stessa.

Facendo così, c'è da sperare che i deputati vengano poi per la più parte eletti su criterii proprii e convenienti alla ragion politica, e che cessino dal tener le parti di plenipotenziarii dei Comuni e delle Provincie accreditati presso il Governo di Sua Maestà.

Cotesto pensiero, che senza essere nè nuovo nè peregrino, ha certamente il merito della verità e della precisione, si risolve in una considerazione più generale: che, cioè, la diffidenza nel governo di partito attinge la maggior forza sua nella soverchia estensione e nella grande indeterminatezza del potere esecutivo, che ha le mani troppo lunghe e sciolte da vincoli legali, perchè non abbia modi e tentazione di entrare nelle ragioni dell'interesse e della giustizia.

Il Governo parlamentare non può funzionare praticamente ed utilmente, se l'iniziativa politica, che

gli deve essere esclusivamente e chiaramente riservata, non è circoscritta e limitata dalla responsabilità di tutti gli atti del potere esecutivo, che abbiano attinenza con gli interessi dei cittadini. Finchè il novanta per cento della vita pubblica, secondo la proporzione da lei enunciata, non sarà sottratto alla mutazione dei partiti nel Governo, perchè solo il dieci per cento rimanga argomento di lotta e di dissenso, non si riuscirà mai ad impedire che la massa degli interessati alla vita pubblica non si affolli intorno al potere: alcuni per farsi vedere, altri per imporne col numero, e tutti concordi nell'affogare la voce di chi comanda, e con la voce il pensiero, in un applauso infinitamente prolungato.

A cotesto sentimento di giustizia e di alta opportunità politica vogliono essere conformate le nostre opinioni circa l'ordinamento della sicurezza pubblica e dei poteri giudiziari, e circa i limiti della responsabilità dei pubblici funzionari, perchè non manchino di fondamento certo, di principio preciso e di meta sicura. Lavoro ingrato per chi debba vincere il vecchio pregiudizio liberale della gran garenzia che offrono i voti parlamentari di piena ed incondizionata fiducia; il che, difatti, a volte si risolve in insidia, a volte in burletta, potendo tornar comodo assai spesso ai ministri, che col voto favorevole su l'indirizzo generale politico si mandi loro buona anche la offesa dei diritti e degli interessi, e tornando non sempre incomodo ai deputati di risolvere col *sì* che danno, se non gli affari propri di loro, quelli almeno spettanti agli elettori.

Risolversi per la politica di *partito,* evitando gli scogli della *partigianeria,* ecco il *porro et unum* della questione: ed eccole anche spiegato perchè io abbia fatto plauso alle sue idee, e mi permetta di

dichiararmi esplicito e caldo aderente all' indirizzo che propone.

Coteste questioni, tanto essenziali alla esistenza dello Stato, avranno esse una pronta ed adeguata soluzione? Non ho pratica sufficiente, nè esperienza diretta del Parlamento, per rispondere. Saranno risolute dalla Camera presente o da altra, scelta sotto l' influsso di una più larga e sicura iniziativa di Governo, e con modi di libertà elettorale più precisi e chiari? Non ho mezzi da dire nè sì nè no. Mi par chiaro però, che il diffonderne e il chiarirne la precisa nozione sia opera schietta di patriottismo, non difforme dallo interesse della conservazione dello Stato, e che un più lungo indugio nel mettere mano a risolverle in modo ragionevole, sarà grave colpa. Presto o tardi il paese si troverebbe nel pauroso bivio di scegliere fra un governo arbitrario ammantellato di apparenze parlamentari, e i commovimenti radicali; e chi conosca l' indole e le tradizioni nostre non può negare che il primo pericolo sia più grave e più imminente del secondo.

Finchè non sarà lecito di agitarsi e di agitare politicamente, senza danno dei più elementari interessi propri e d'altrui, e finchè coloro che occupano gli stalli di Montecitorio, non saranno rappresentanti veri e proprii degli interessi generali della nazione, invece di essere elementi fissi e numerati nel quadro organico della gerarchia dello Stato, il paese, abilissimo nel pagare e dolcissimo nel dormire, non saprà nulla dei benefizi reali della libertà, e la vantata democrazia delle istituzioni rimarrà in perpetuo una figura retorica. Spingere ed accelerare è opera onesta e meritoria; *e chi ha tempo non perda tempo.*

Del resto, della condotta e dell'atteggiamento di un Governo parlamentare nelle nostre presenti con-

dizioni, si può fare fin d'ora sicuro giudizio dal modo di trattare due questioni gravi ed urgenti, che ci stanno dinanzi e che paiono fatte a posta per farci sapere una buona volta, se ai nomi di *conservatori* e di *radicali,* di *moderati* e di *progressisti,* risponda davvero qualcosa di solido e di reale. Intendo dire dei nostri rapporti con la Chiesa, e degli avviamenti da dare alla *politica sociale;* delle quali cose le parlo secondo le ragioni della convenienza politica e non secondo le mie personali inclinazioni: perchè io sono teoricamente *socialista,* ed avversario esplicito del complesso delle dottrine cattoliche, come dimostrai di recente in una clamorosa occasione [1].

Per rispetto al primo punto, par chiaro che si debba oramai porre una netta distinzione fra la nostra condotta verso il Papa; la quale, perchè di calcolo di mera prudenza, non può non essere il più delle volte abbandonata alla discrezione di chi governa, dai nostri rapporti con la Chiesa, in quanto essa, come interna allo Stato, non può sottrarsi ai nostri interessi di diritto e di amministrazione.

Noi abbiamo già da gran tempo abbandonato improvvidamente l'indirizzo, che ci fu di guida e di consiglio nel primo assetto dato allo Stato, e siamo tuttora in debito di regolare i principii dell'amministrazione ecclesiastica, e le attribuzioni del clero in fatto d'insegnamento. Non sarebbe certo opera indegna di governo *liberale-progressivo* quella di ripigliare le vie legali della sovraeminenza dello Stato sulla Chiesa, in questi momenti appunto, che la rinnovellata questione dei nostri *rapporti internazionali* col Vaticano dà luogo a credere, che l'azione interna dello Stato possa essere regolata da prudenza che

(1) Il suo discorso contro la conciliazione, vedi sopra p. 259 [Ed.].

confini con la paura. Nè darebbe veramente saggio di eccessivo coraggio, e di tendenze troppo radicali, un ministro il quale si proponesse di fare, per ora, due cose: limitare l'azione didattica del clero a quello soltanto che gli occorre per reclutare i suoi membri, e sciogliere la parrocchia dai suoi vincoli territoriali per ridurla in libera e legale associazione, che amministri da sè i fondi necessari al culto. Noi dobbiamo provvedere a tempo, e dare alla Chiesa il carattere intrinseco della libertà; perchè la formula di *libera Chiesa in libero Stato,* che per un certo rispetto è una finzione, per un altro rispetto non diventi minaccia di gravi pericoli.

Per rispetto alla politica sociale, oramai che è provato, come i primi e fiacchi saggi dessero di cozzo nel conservantismo borghese della maggioranza parlamentare, bisognerà rifarci *ab ovo*, per graduare i tentativi, commisurandoli successivamente alla resistenza che non potrà non essere successivamente decrescente, se pure il paese ha da progredire.

Cominciamo dunque dal dato più semplice; dallo stabilire, cioè, l'obbligo *dell'assistenza legale* a tempo od in perpetuo, per tutti quelli che temporaneamente o perpetuamente siano inabili al lavoro. Vinto cotesto punto, il resto verrà da sè; purchè non ci ostiniamo a credere che nella *riforma delle opere pie,* diventata oramai una frase costante della retorica elettorale, sia l'unico spediente. Anzi dalla dichiarazione dell'obbligo dell'assistenza legale deve derivarsi il principio e la regola della riforma delle opere pie, perchè, come succedaneo e complemento, esse servano a scopo sociale.

Cotesto modo di vedere, molti lo chiamano *radicale.* E sia. Peccato però che al complesso delle idee e delle tendenze radicali, che sono tanta parte delle

vitalità dello Stato moderno, abbian messo da noi come il sequestro degli uomini che, pascolandosi della fede nelle rivoluzioni a breve scadenza, sono per ora cultori devoti della mitologia delle sètte.

Liberiamo dunque le idee radicali da cotesto sequestro, come dobbiamo liberare i deputati dagli affari, la Camera dal Ministero, la onestà e legalità amministrativa dalla responsabilità politica. *Age rem tuam!*

II.

Il significato della commemorazione di Giordano Bruno.

(Lettera al Comitato universitario in Pisa) (1).

Crederei di recare offesa all'animo ed all'ingegno vostro, se per poco turbassi con personali considerazioni l'onesta e doverosa cerimonia, che pur finalmente, dopo tanti contrasti e dopo tanto indugio, vi riuscirà di solennizzare domenica prossima. Mi permetterete però di rendervi nuovamente grazie dell'immeritato onore che mi faceste, invitandomi, non una ma più volte, a parlare di Giordano Bruno in mezzo a voi, e di darvi, con questa lettera, pubblica testimonianza del rincrescimento che sento in me vivissimo, per non aver potuto secondare il desiderio vostro. Delle ragioni che m'indussero a ritirare la promessa, voi vi siete mostrati paghi per bontà vostra; e ciò mi basta perchè io mi tenga in buona parte per iscusato.

(1) Pubblicata in un opuscolo di pp. 8, Roma, 1888 [Ed.].

Alla libertà del pensiero e della parola io ci tengo, come alla condizione prima ed essenziale dell'ufficio che occupo e delle discipline che insegno, e non consentirò mai me ne sia tolta parte alcuna, nè da prescrizioni nè da raccomandazioni altrui. Dovetti però rinunciare al proposito di darne saggio e di farne prova proprio a Pisa in questa occasione, perchè, venutomi meno l'aiuto ed il consiglio dei colleghi, e per le voci, forse inesatte e certamente esagerate, che eran corse di dissensi sorti fra gli studenti, io mi trovavo a fare questa ingrata parte, che, ricercato dapprima con tanta premura, avessi poi l'aria di ricercatore di assenso e di plauso.

O che io abbia avuto torto a dire, e a fare intendere, che avrei tenuto un discorso politico? E che sia poi davvero molta in Italia la gente di così corto ingegno, che in questa parola non legge altro se non l'arte di fare e di disfare i ministri, e non vi trova invece il compendio di tutte le idee direttive dello spirito nazionale, non esclusa la scienza, in molta parte dei suoi elementi più vivi?

Le cagioni invero assai piccole, che dividono ora gli animi e li inducono a seguire un vario indirizzo nell'angusto agone parlamentare, son cosa di assai piccolo momento a fronte dell'alta e nobile missione, che c'è imposta dal trovarci con le idee dello Stato moderno entro Roma, sede della cattolicità, dove non possiamo rimanere, se non come combattenti per la libertà della cosienza e del pensiero, in tutto il largo campo dei pubblici ordinamenti e della nuova coltura che dobbiamo portare nelle moltitudini. I nomi di monarchici e di radicali, di moderati e di progressisti, quando non si voglia proprio intendere di nemici della patria, o di stolidi ripetitori di concetti privi di ogni senso pratico, non de-

vono nè possono mai entrare in campo, quante volte si tratti dell'idea generale per cui la nazione è risorta in nuova forma di Stato. Perchè, a tenerla in vita, e a spingerla sicura per le vie del progresso, occorre che gli animi dei cittadini siano emancipati per davvero dal tradizionale servaggio in cui gli ha messi la Chiesa, e che questa sia ridotta in termini tali da non avere nè forza nè potestà da contendere allo Stato alcuno degli uffici di pubblico educatore.

Eleveremo per ciò il monumento a Giordano Bruno in Campo di Fiori, in atto di espiazione delle colpe dei nostri avi, la cui morale ignavia fu cagione del nostro ritardato progresso politico, perchè serva come da simbolo alle moltitudini della libertà di coscienza, che avranno col tempo viva e potente, quando cresceranno di coltura, e perchè sia monito salutare a tutti gli abili e a tutti i tiepidi, che parlano di conciliazione senza arrossire.

La nobile generazione che ci ha ridata la patria, e con la patria degli ordini di libertà promettitori di progresso, non intese mai che l'acquisto di Roma potesse soltanto significare aggiunzione di nuovo territorio alla signoria di un principe, e che il principato, rifatto tutto di novella vita per autorità di plebisciti, potesse mai tornare sulle vie del passato. Nell'idea della nazione risorta, l'indefinito progresso delle istituzioni, la pieghevolezza degli ordinamenti pubblici ad ogni nuovo bisogno di radicali riforme, e la libertà di coscienza, fanno tutt'uno; e non è chi possa attentare senza pericolo alla fede su cui questa idea si regge.

Il gran moto che è nato in Italia intorno al nome di Giordano Bruno, e le solenni commemorazioni che ne furono fatte con tanta concordia di sentimenti

sono segno sicuro di quanto sia potente nell'animo dei giovani il pensiero antichiesastico, ma anche di quanta apprensione siano ingombre le loro menti, per certi malaugurati segni di nuovi pericoli. Mentre le moltitudini, per l'ignoranza che le opprime, di poco si son mosse dagli abiti della tradizionale superstizione, e la parte clericale si mostra già notevolmente agguerrita, è sorto in non pochi il pensiero, che lo Stato provvederebbe meglio alla sua sorte e alla sua conservazione, a rallentare l'impulso del progresso, entrando in accordi e compromessi con le forze e con l'idee contro le quali la rivoluzione s'era levata. Per ciò appunto queste commemorazioni, che in tempi più lieti sarebbero parse atti di menti tranquille, che facciano la rassegna del passato, perchè sicure del presente, han preso forma e carattere di acuta protesta, e la punta contro del Vaticano v'è apparsa più evidente. In Vaticano se ne pigliano, come di antigiubileo, di antisillabo e di anticoncilio; ma, se mai, anche di più, i fautori della conciliazione, perchè, con questa così viva e larga manifestazione nazionale per il monumento a Bruno, si vuol dire che i tempi di Bruno non debbono tornare: quei tempi in cui gli abili oppressero i forti e gli animosi; e gli accorti e i furbi, per sentimento di comodo e di viltà, dopo la rinascenza e dopo la riforma si ridussero in cieco servaggio della Chiesa e della reazione. La tragedia di Bruno s'è rifatta viva nelle nostre menti, perchè molte delle cause che la determinarono appariscono forti e paurose sotto gli occhi nostri, e molti dei vizii e delle corruttele che la produssero, son pur troppo i vizii e le corruttele del nostro paese, che fanno gli animi inclinati a cedere ad ogni vento che spiri.

Se è vero che non di solo pane vive l'uomo, nella crescente prosperità materiale del nostro paese, facciamo pure di non dimenticare *le idee,* per le quali siamo risorti, e senza delle quali non possiamo continuare l'opera civile di uno Stato libero e progressivo.

Non avevo in animo di raccontarvi con nuovi colori e tinte la vita di Bruno, che fu ultimamente narrata da tanti. Di lui non abbiamo lettere, nè se ne serba che gli siano state scritte. Rimangono inaccessibili a me, come rimasero a tanti altri, gli archivii del Sant'Uffizio, ove la lettura del processo ci aiuterebbe forse a intenderne meglio l'indole, e sotto certi aspetti anche le dottrine. Nulla avrei potuto perciò aggiungere a quello che ne dissero il Bartholmèss, il Berti, il Brunnhofer e il Sigwart, per tacere dei minuti opuscoli d'occasione. Nei tentativi poetici del Falcson, dello Scheffer e del Plumptree non ho molta fiducia, perchè di un uomo, la cui vita è tutta nel pensiero, e il cui carattere è tutto nell'entusiasmo della verità, non c'è modo di farne, senza molta inverosimiglianza, l'eroe d'una novella o d'un romanzo. I casi esteriori che furono oramai accertati, per quanto varii e singolari, non ce ne mostrano la figura in molti aspetti ed attinenze della vita intima. Errò per l'Europa quale araldo di *nuove idee*, e fu dappertutto alle prese colle varie ortodossie, nelle quali, o per moto di popoli, o per innovazione di pensiero, o per ambizione di principi, s'era infranta la grande unità del mondo latino medioevale. Tenne la verità filosofica per superiore ad ogni religione, e questa volle ridotta alla educazione delle moltitudini negli abiti morali; ma ai sentimenti e pensieri suoi non rispondeva nessuno degli ordinamenti politici del tempo, e tutti lo respinsero,

come quelli che erano incapaci di reggere al concetto della tolleranza. Alla sua alta mente di filosofo speculativo, corrente all'entusiasmo di una poetica rappresentazione dell'ordine universale delle cose, sfuggiron sempre le ragioni politiche delle difficoltà in cui dette di cozzo; cosicchè l'animo suo è tutto un'alta tragedia d'uomo imperterrito e fatale. Shakespeare solo v'avrebbe letto ben dentro fra i contemporanei, come pare che qualche sua proposizione o detto abbia messo in bocca al principe di Danimarca.

I pensieri di Bruno, stati gran tempo oggetto di plagio e di fantastica ammirazione, tornarono in molto onore in Germania, specie nelle scuole dell'idealismo e del monismo. Oramai sono dichiarati in ogni parte. Per compenetrazione congeniale nessuno degli espositori agguaglia il Carriere, e diligentissima è la esposizione del Brunnhofer. Con la rinata libertà degli studi del nostro paese, il pensiero dei nostri filosofi ritornò sul Bruno, e delle sue dottrine fu conoscitore esatto e coscienzioso espositore lo Spaventa.

Ora molti fanno gran torto alla memoria veramente storica del Bruno, col distrarlo dai tempi suoi, e col ridurlo in figura di uomo che presagisca e precorra tutto il pensiero moderno.

Per genialità speculativa fu certo superiore a tutti i pensatori del secolo suo, e nell'eroico *pathos* della verità è uomo insuperato. Spezzò del tutto le catene della scolastica, la ruppe con ogni maniera di tradizione, e lui primo e solo trasse a conseguenze speculative la nuova intuizione copernicana. Scrivendo sotto l'impulso dell'animo travagliato dall'entusiasmo di una verità, non sempre a lui stesso chiara nei contorni e nelle attinenze, e coi ricordi di una va-

sta lettura, e nelle forme più varie, ci ha lasciato pensieri e divinazioni, che gl'inesperti della storia possono trarre a strane significazioni, ma che tornano maravigliosi anche al critico più acuto. Oppugnatore ardito della vecchia fisica, e diroccatore del cielo di Dante, ha vivo già il sentimento della nuova esperienza, a cui la natura avesse ad assoggettarsi, per rivelarci le sue proprie leggi. Umanista, nel senso più italiano della parola, contrappone l'etica naturale della ragione delle cose a qualunque maniera tradizionale di religione, e tutt'uno in sè stesso come persona e come filosofo, è missionario della sua propria fede, ed abbraccia il martirio come parte del suo dovere.

A farlo rivivere glorioso martire nella nostra riverente memoria, non c'è bisogno d'introdurre alcun artifizio d'interpretazione nel complesso delle sue dottrine, o di alterarne la figura, maravigliosa nella semplicità dei motivi, con retoriche esagerazioni.

Gradite i miei affettuosi saluti.

Roma, 27 aprile 1888.

III.

Garibaldi.

(Dalla commemorazione tenuta in Campidoglio il 3 giugno 1888 per la Società dei Reduci).

Giuseppe Garibaldi fu uomo di popolo, e di quella parte del popolo, che, per abito di schiettezza, per sobrietà di vita e per onestà di costumi, è la più incorrotta. Nei suoi popolari istinti di amante della giustizia, di odiatore dei privilegi, di difensore de-

gli oppressi, di persecutore d'ogni tirannide, rimarrà in perpetuo, e come in effigie, il più nobile e semplice e persuasivo esempio di verace democrazia, che male altri si argomentano di far sorgere e prosperare negli Stati per artificiosi congegni di governo, là dove manchi l'impulso natìo, l'assidua pratica e l'ordinato esercizio della virtù.

Come uomo di popolo, fu eroico in ogni atto e parte di sua vita, perchè l'idea della giustizia, penetratogli tutto l'animo, vi divenne fede, e non vi incontrò limite e impedimento in quei mali frutti della coltura, che chiamano critica e dubbio. Da cotesto profondo pensiero della giustizia scaturì in lui vergine e potente l'amore della patria, che liberò e difese, non per desìo di conquista, non per voglia di signoria, non per cieco odio dello straniero, che è cosa da barbaro, ma per vivo sentimento di dovere.

Glorioso per fortunate imprese d'armi, per terra e sul mare, in patria ed in lontani lidi, non parve mai cingesse la spada da guerriero o da conquistatore, ma la brandisse quale istrumento di giustizia, e quale simbolo di futura e perpetua pace. Tal maraviglia d'uomo la storia del mondo non avea mai vista; e, messo a paragone coi maggiori condottieri di popoli e di eserciti, non se ne trova alcuno, che, combattendo come lui tutta la vita, fosse e paresse consolatore degli oppressi, ed apostolo del regno della pace. Singolare nella nostra stirpe, e dei maggiori ornamenti del genere umano!

Ebbe su quanti lo avvicinarono imperio securo, e non fu mai padrone o signore di alcuno. In quella voce tonante ed armoniosa, in quell'occhio dolce e penetrante, era come la sovranità del genio del bene, che in quanti lo udivano e vedevano suscitava la

scintilla del dovere. Nessuna penna di scrittore, nessuna fantasia di poeta rifarà viva per immagine, a chi non l'abbia vista, la figura di Garibaldi trionfatore in Napoli nel settembre 1860. Una plebe avvilita per secolare servitù, una borghesia in gran parte ignara dell'esercizio della cosa pubblica, ed una sovranità di vecchio principato: — ed eccoti quest'uomo solo e quasi inerme, adorato come eroe, temuto come signore degli spiriti, cinto dell'aureola di una maravigliosa leggenda! La frale natura umana, che piega ad ogni impeto di passione, ha questo di divino in sè, che nell'ammirazione della virtù si rialza e si esalta; e in coscienza di popolo virtù non è arte, ma disinteresse e sacrificio.

I popoli dell'avvenire, più civili, più liberi, più consci dei loro diritti, più sinceri, più pronti al sacrificio, ricorderanno Garibaldi qual geniale precursore delle idee dell'umanità redenta; e la sua gloria crescerà nella voce dei secoli come in coro che parrà poema.

Garibaldi fu repubblicano, non per sudati studi di scienza politica, ma perchè ad animo così fatto il reggimento della cosa pubblica non potea parere potentato o signoria, ma soltanto un doveroso ufficio. Ma lui, repubblicano, concorse a formare, per autorità di plebisciti, il nuovo principato; il quale atto, come per simbolo e per indizio, designa il presente ufficio e la futura storia delle nostre istituzioni. Un principato di tal genere, e di così fatta origine, non si regge se non come magistratura d'intento democratico, e non ha parte alcuna di diritto, che non sia adempimento d'un sacro ed imperioso dovere.

Fu odiatore dei preti, della chiesa costituita e delle dottrine cattoliche, non per acume d'intelletto addottrinato che avesse cacciato per entro alle dispute

della teologia, ma perchè alla sincerità sua repugnava la prepotenza, la falsità, l'ignavia, l'ipocrisia dei pretesi rappresentanti di Dio. Ma in lui, che fu odiatore e dispregiatore d'ogni sacerdozio, brillò di luce vivissima la fede nel progresso e nel finale trionfo della giustizia e della benevolenza; — quest'uomo fu, come pochi, altamente e veracemente cristiano.

IV.

La presa della Bastiglia.

(Da un numero commemorativo del giornale *Satana* di Roma, 14 luglio 1889) (*).

La Bastiglia fu cominciata a edificare il 1369 sotto re Carlo V, e fu condotta a termine il 1383 sotto Carlo VI. Sorgeva a guardia della porta di Sant'Antonio, in quella ch'era allora la cinta della città, non per anche coronata di sobborghi; e fu eretta, non contro ai moti interni della cittadinanza, come dice il Michelet, ma contro agl'Inglesi. Il primo ad esservi rinchiuso fu lo stesso architettore Aubriot, accusato di eresia. La celebre gabbia di ferro, messavi da Luigi XI, l'avea resa temibile e spettacolosa fin dal secolo XV: ma la fama europea le venne dai filosofi, dai pubblicisti, dagli agitatori politici, che nel secolo XVIII vi furon rinchiusi, che col loro nome e coi loro racconti ne fecero agli occhi di tutto il mondo civile come il segnacolo della tirannide, e

(*) L'articolo era accompagnato dalla pianta e dalla veduta della Bastiglia, tratte dal libro sulla rivoluzione francese pubblicato da Federico Schultz a Berlino nel 1790, e dall'incisione della presa della Bastiglia del Duplessis-Berteaux [Ed.].

quasi v'impersonarono l'*ancien régime*. E chi alla vigilia della rivoluzione non avea letto le *Memorie* dell'ingegnosissimo Linguet che, statovi rinchiuso venti mesi, e uscitone nell'82, dopo essersi mescolato ai moti del Brabante contro casa d'Austria, da esule ne scrisse a Londra nell'83? Gli elettori parigini del terzo stato, suggeritori nel loro *cahier* di tutto un disegno di costituzione liberale, chiesero esplicitamente che la Bastiglia fosse abbattuta, e che in quel posto sorgesse un monumento a Luigi XVI, restitutore delle libertà.

Come carcere politico era men grave, men tormentoso e men lugubre del *donjon* di Vincennes, immortalato dalla prigionia e dalle lettere di Mirabeau. Ma la voce pubblica n'avea fatto come il simbolo d'un mondo destinato a perire; e abbattuto quel simbolo parve a tutta l'Europa pensante, che l'umanità emancipata fosse agl'inizii di una nuova storia! Ma la Bastiglia era alle viste dei proletarii del sobborgo industriale di Sant'Antonio; e negli animi di quei proletarii nacquero appunto i primi sensi della moderna democrazia, rimasta tuttora incompleta, perchè i borghesi han poi tradito gli autori primi del loro potere!

Bisognerebbe oramai finirla con le commemorazioni ufficiali del 5 maggio. La vera e propria rivoluzione di popolo data dal moto elettorale parigino fra il 21 e il 25 d'aprile, per affermarsi poi nella sommossa operaia contro il fabbricante di panni Revaillon del sobborgo di S. Antonio, in mala voce, ma a torto, di angariatore e sfruttatore dei lavoranti; nella qual sommossa per la prima volta i rivoltosi rivelarono un preciso sentimento di classe. Quando, il 28 di aprile, dugento del popolo morirono e trecento furon feriti per le fucilate e per le cannonate

degli Svizzeri del Besenval, la plebe dei sobborghi entrò decisamente nella storia, come nuovo fattore della società moderna.

Il centro dell'agitazione era al Palais-Royal, ove l'ingenuo ed illuso Desmoulins predicava l'evangelo del *diritto di natura* a più che diecimila ascoltatori; ed eran d'ogni maniera, entusiasti e diseredati, donne di mala vita e uomini perduti. Attaccando i *vampiri dell'aristocrazia*, il geniale oratore prometteva alle misere plebi quarantaduemila tra castelli e palazzi, e due quinti della proprietà della Francia. Vilipesi gli Artois, e i Polignac, oltraggiata la regina! La predica giunse ai diseredati della bassa forza; e il reggimento della *guardia francese*, l'unico che ci fosse a Parigi oltre agli Svizzeri del Besenval, fra il 25 e il 26 di giugno fraternizzò con gli straccioni del Palais-Royal, che alla lor volta liberarono di viva forza dall'Abbadia la sera del 30 giugno undici soldati imputati d'insubordinazione; e il re dovè piegare, e graziò i rivoltosi come bravi difensori della patria.

In cotesto moto spontaneo è la rivoluzione schietta e vera, che non permise all'assemblea di Versailles di degenerare in accademia: in cotesto moto è la manifestazione sensibile ed efficace dei diritti dell'uomo, proposti l'11 di luglio all'Assemblea dal bellimbusto del liberalismo, il generale di Lafayette: di qui la formazione improvvisata della comune di Parigi e della guardia civica: di qui l'umiliazione inflitta al re di ricevere all'Hôtel de Ville la consacrazione della coccarda: lui, unto del Signore.

La presa della Bastiglia non è che un episodio di cotesto gran moto popolare. La tradizione, che di solito scambia gl'indizii con le cose, l'ha esagerata e magnificata fuori d'ogni ragionevole misura. Ma

è naturale che ciò accada; perchè il racconto comunemente non vive e non s'alimenta dei fatti più generali, nè risale alle cause recondite, anzi ama di fermarsi su le manifestazioni più sensibili, come è questa del popolo parigino, che, pigliando il passo su l'assemblea, con impeto di passione si precipitò sopra un segno esterno della tirannia, come per ferirla nel cuore. Singolare illusione!

Alla corte si cospirava. Bisognava pur tentare un colpo di mano sopra Parigi, per ispegnervi il moto popolare. Ci si dovea provare il Besenval, che, tenendo il comando degli Svizzeri in luogo del D'Affry ammalato, aveva ufficio di tutelare la sicurezza della città, travagliata dalla carestia, e piena zeppa di poveri, di sfaccendati, di disperati, accorsi d'ogni parte di Francia. Il disegno fallì. La notizia della dimissione di Necker sollevò la mattina del 12 luglio, che era di domenica, tutta la turbolenta assemblea del Palais-Royal, e Parigi ne fu in rivolta. Allo annunzio dato da Desmoulins, che si fosse prossimi alla *San Bartolomeo dei patrioti,* il nome di Necker divenne segno di popolare protesta; e s'inaugura in quel punto il regno della coccarda.

Alle 11 della sera il reggimento della guardia francese, uscito dalla caserma, fraternizza col Palais-Royal. Accompagnato poi dal popolo con fiaccole e lanterne muove contro agli Svizzeri di Besenval, che s'allontanano dalla piazza Luigi XV ove stanziavano, e all'una antimeridiana del 13 abbandonano Parigi. Lungo la via fino a Versailles eran molti reggimenti di mercenari tedeschi, italiani ed irlandesi; ma il Besenval, ritiratosi già da Parigi per mancanza di ordini precisi, non tentò poi più di rientrarvi.

Alla mattina del 13 siamo alla gran festa delle

comuni libertà. Non più soldati ostili, non più autorità costituite, non più tradizioni di diritti civici. Gli elettori improvvisano una comune ed una guardia cittadina: da per tutto è un correre e un gridare alla rinfusa: si cercan le armi, e trentaduemila fucili vengon tolti di viva forza all'arsenale degl'Invalidi: altri cittadini s'armano di picche e d'ogni maniera d'arnesi e d'istrumenti atti all'offesa. Nella universale confusione non manca la nota allegra, e le cantine dei Lazzaristi son vuotate dal popolo invasore. Qua e là i primi segni di diffidenza del popolo grasso verso il popolo minuto; ma universale è il grido: *O la Bastiglia o la morte!* — e il furore popolare vuol distrutte le torri entro le quali pare a tutti che sia come rinchiuso e circoscritto il regno dell'ingiustizia. Ironia del caso! In quel momento non erano alla Bastiglia vittime delle tirannidi da salvare. Quattro malfattori comuni, un mentecatto, un falsario non mai giudicato da venti anni, e il conte di Solages, che avea ucciso un contadino nel l'82 — ecco tutti i prigionieri. E poi libri e stampe, e gl'infiniti documenti dell'erudita raccolta del Ravaisson.

Queste le cause della famosa giornata del 14 luglio. Nessun preparativo di difesa alla Bastiglia. Non acqua nei fossati; e le provvigioni bastevoli per un giorno solo. Agli ottanta invalidi che la custodivano erano stati da poco aggiunti quaranta Svizzeri. Il comandante De Launay, privo d'istruzioni, era tanto mal sicuro sul partito da prendere, che al momento della resa fu trovato in abito da borghese, e armato soltanto di stocco. I rivoltosi del sobborgo di S. Antonio assediano dalle prime ore del mattino l'ingresso esteriore della Bastiglia; e vi fa la prima comparsa il famoso Santerre. I rivoltosi del Palais-Royal inva-

dono l'Hôtel de Ville, e chiedono con violenza le armi al prevosto Flesselles, sospettato, e pare a torto, di accordi col De Launay. Questi tratta coi messaggieri dell'Hôtel de Ville, fra la prima corte e la fortezza propriamente detta; ed è tanto incerto, che un momento ritira i cannoni, e poi poco dopo dà ordine di far fuoco. Le cannonate son tirate in aria, ma le fucilate feriscono per davvero; e gli assedianti, che lottano per due ore, han parecchi morti e feriti. Due di questi son portati all'Hôtel de Ville, e l'indignazione vi diventa furore. Si vuole ad ogni patto la resa. Hulin, un ginevrino, impetuoso, colossale di persona, simpatico, imponente, s'improvvisa da sè capo dell'impresa, e si trascina dietro dall'Hôtel de Ville quattrocento armati del popolo e centocinquanta tra fucilieri e granatieri, con cinque cannoni. Da giovane s'era mescolato alle lotte politiche della sua città natale, e v'era diventato aiutante. Viveva da un pezzo a Parigi come direttore della lavanderia della regina, alla Briche.

Si procede all'assalto, e in poco tempo il ponte levatoio è superato. S'era sul punto d'attaccare il secondo, quando su la torre Bazinière si vide levata la bandiera bianca. Il capitano Hélie del reggimento della regina, ch'era nella mischia fin dal principio, scende nel fossato a ricevere in iscritto l'offerta della resa, che è accettata a patti onorevoli. Difficile farli rispettare dalla massa inferocita del popolo; e per ciò, abbassato il minore dei due ponti levatoi e fattolo occupare dai soldati, Hélie, Hulin, Arné e Duclesière passano nella corte maggiore a ricevervi cortesemente la consegna. De Launay minacciava di dar fuoco a ventimila libbre di polvere, se non gli fosse lecito di uscire con tutti gli onori; quando ecco la corte è inaspettatamente invasa dalla turba dei

rivoltosi, che, impadronitisi in modo inesplicabile del maggiore dei due ponti, entravano a chieder sangue e vendetta, con a capo l'usciere Meillard, che divenne poi celebre pei fatti del 5 e 6 ottobre. Disperata la lotta dei soldati, per difendere nelle persone dei prigionieri i patti della resa. Si mosse per uscire, tutti alla rinfusa; e il nobile e prode Hulin difese corpo a corpo il De Launay fino alla gradinata dell'Hôtel de Ville, dove fu ucciso, e il capo ne fu messo sopra di una picca come in trionfo. La stessa sorte toccò poi alla maggior parte degli invalidi e degli Svizzeri, che invano s'avvinchiavano ai soldati, o si stringevano alle ginocchia di Hélie e di Hulin. Due cannonieri furono appiccati alla vicina lanterna, diventata da quel momento una pubblica istituzione; e il prevosto Flesselles, fuggendo dall'Hôtel de Ville, morì su la piazza di Grève d'un colpo di pistola.

Tale il racconto genuino del 14 luglio, quale fu scritto il giorno stesso da due testimoni oculari; all'Hôtel de Ville, dal cittadino Pitra, e innanzi alla Bastiglia dal Cousin Jacques, che poi ne andò a leggere la relazione nell'Hôtel de Ville al comitato degli elettori. Il racconto tradizionale, più fantastico, più impreciso, più vivo di particolari non accertati, risale al *Moniteur,* ristampato nel '96, che per questa parte ricalcò su la *Histoire de la Révolution par deux amis de la liberté.*

Ma quella fantasia più larga, ispirata al sentimento delle nuove idee, fu come un parto spontaneo della nuova coscienza europea. Così nota il romantico tedesco Enrico Steffens, che nelle sue memorie pubblicate il 1842 ricorda d'aver udito, sedicenne a Parigi, da suo padre, la sera stessa del 14 luglio, il racconto già idealizzato della presa della Bastiglia; e chiude una meravigliosa pagina con questa sen-

tenza: « Nella storia il primo momento dell'entusiasmo, quand'anche foriero di pauroso avvenire, ha qualcosa in sè di puro e di santo ».

Anche noi dopo un secolo celebriamo la *presa della Bastiglia,* la narri la tradizione o la rifaccia la critica, come la prima festa solenne della democrazia europea.

V.

Ad un operaio socialista di Roma.

(Dalla *Capitale,* dell' 11 aprile 1890).

Giovedì, 10 aprile 1890.

Voi mi domandate cosa io ne pensi del comizio di domenica prossima. Permettetemi di credere, che a voi precisamente prema di sapere cosa io ne pensi dei due principii: *diritto al lavoro* e *diritto all'esistenza,* che metterete in discussione. Sul comizio stesso non potreste, mi pare, interrogar me, che sono ignaro affatto del come l'abbiate preparato, e non ho modo di prevedere in che vada a finire.

Quei due principii sono certamente fondamentali, decisivi e indiscutibili nella dottrina del socialismo. Segnano però il punto d'arrivo e non il punto di partenza dell'agitazione proletaria. Metterli in discussione nella presente costituzione economica della società, farne oggetto d'un voto, in un *meeting,* oggi non è cosa che meni a conclusioni pratiche; se pure non pare a voi pratica, nel senso più alto e più nobile della parola, l'affermazione di un'idea, cui si miri come a mèta lontana.

Gli operai disoccupati, il salario minimo, il lavoro-merce, la miseria crescente, tutte queste vergogne della presente società, sono conseguenze inevitabili

del principio della concorrenza, che alla sua volta deriva fatalmente dalla proprietà individuale esplicantesi nel metodo capitalistico della produzione. Col *diritto al lavoro,* negazione recisa della concorrenza, i socialisti intendono di ferir nel vivo tutto il sistema liberale; ma essi sanno bene, che quel principio non è applicabile, se non in una forma di convivenza, in cui i mezzi di produzione siano già socializzati.

Ma chi è più ora al mondo, che creda che cotesta trasformazione si operi con comizii, con sbandierate e con tumulti?

Ci vuole il partito operaio forte e organizzato, ci vuole il senso vivo d'un proletariato capace di resistere e di progredire, perchè quei concetti, uscendo dal vago della teoria astratta, s'impongano come nuove forme della convivenza sociale.

Guardate alla Germania, — e vedete come gli operai di tutto il mondo esclamino: — guardiamo alla Germania! A guardarci bene, ci si impara come il proletariato di lassù cammini sicuro, non alla rivolta di un giorno, non alla rivoluzione di un anno, ma alla conquista stabile e duratura della posizione, nella quale è poi lecito di dettare un nuovo diritto. La *democrazia sociale* di Germania è la educatrice della nuova storia.

A proposito della Germania, ricordatevi del 1.° maggio, e della manifestazione per le *otto ore di lavoro*.

Quella festa è un segnale ed una promessa; quella festa è un patto ed un augurio.

Non è più il tempo delle cospirazioni e delle sommosse.

Quella festa vuol dire *solidarietà universale*, ma pubblicamente, all'aperto; — vuol dire *resistenza organizzata,* ma di veri operai, non confusi coi pic-

coli borghesi, non ingannati da politicanti, non fuorviati da mestatori: vuol dire che chi conosce il cammino che gli tocca di percorrere, ne sa anche le varie e successive stazioni. Nella manifestazione per le otto ore c'è tutto un sistema di idee pratiche, di praticità attuale. La riduzione delle ore, se universale e sistematica, fa crescere i lavoratori effettivi e diminuisce i disoccupati, restringe il campo della concorrenza e limita lo sfruttamento: — segna un passo su la via che mena alla socializzazione del capitale.

Chi ha messa innanzi l'idea di quella grande manifestazione, sa quel che vuole; ma sa anche come si debba volere.

Scrivendone tre mesi fa in una lettera pubblicata nel *Martello,* conchiudevo così: parermi di leggere negli animi di tutti: « il salariato è una forma di « schiavitù; il salariato deve finire; il salariato fi- « nirà ».

Ma, aggiungo, non finirà con comizii, con sbandierate e con tumulti.

Usate di questa lettera come vi piacerà.

VI.

I SOCIALISTI ITALIANI AI SOCIALISTI TEDESCHI.

(Alla Democrazia sociale di Germania
radunata a Congresso ad Halle).

Compagni,

La *Lega Socialista* di Milano e il *Comitato Centrale del partito operaio italiano* — questo in suo proprio nome e in nome delle varie sezioni che rappresenta, — raccolte le adesioni dei socialisti d'altre parti d'Italia che son riferite in fine di questo in-

dirizzo, mandano a Voi, riuniti per la prima volta in pubblico Congresso dopo la dodicenne persecuzione, il saluto della fratellanza e l'attestazione viva della solidarietà che li stringe alla *Democrazia sociale* di Germania, antesignana del proletariato universale e preparatrice consapevole della *rivoluzione sociale.*

Nelle presenti condizioni, a Voi del resto non ignote, del movimento operaio e socialista in Italia, non è dato nè alla *Lega*, nè al *Comitato*, nè agli altri sottoscrittori di questo indirizzo, di affermarsi innanzi a Voi come organi o rappresentanti riconosciuti di tutti quelli che, in nome del *socialismo*, combattono ora in Italia per la emancipazione del proletariato. Ma la *Lega,* il *Comitato* e gli *aderenti*, inviandovi questo saluto, sanno bene di interpretare il sentimento di tutti i compagni d'Italia, unanimi sempre nell'ammirare la costanza vostra e il vostro coraggio nella lotta sostenuta contro il regime di eccezione, concordi ora nel ravvisare nella vostra potente organizzazione e nei vostri successi la prova sicura, che d'ora in poi il proletariato non indietreggerà mai più sulla via che, presegnata già dalla *Internazionale* di gloriosa memoria, appare chiara, precisa e definita per l'esempio vostro.

Evviva la *Democrazia Sociale* di Germania, *iniziatrice della nuova storia!*

Il *Congresso internazionale socialista,* inaugurato l'anno scorso a Parigi nel preciso giorno commemorativo della presa della Bastiglia, e per la data, e per il luogo, e pei convenuti, e per le risoluzioni che vi furono adottate, disse chiaro ed alto a tutto il mondo, che il centenario del 1789 chiudeva definitivamente l'èra della rivoluzione liberale. La data memoranda della vostra vittoria del 20 febbraio, la

manifestazione mondiale del 1.° maggio, e la mutazione così rapidamente avvenuta nell'indirizzo delle *Trades-Unions,* dicono ora, con la eloquenza dei fatti, come la storia nuova sia già cominciata. Voi per il momento ne siete gli attori principali e gli interpreti più coscienziosi e più consapevoli!

Mai più il moto proletario si disperderà per lenta esaustione come ai tempi del Cartismo; mai più i proletarii correranno dietro alle vane promesse delle fazioni politiche, perchè queste, levate su dal favore popolare, preparino loro le amare delusioni parigine del giugno 1848; mai più chiederanno ai governi borghesi quell'insidioso *diritto al lavoro*, che è poi facile istrumento di Cesarismo; mai più cederanno alle lusinghe di consorterie e di potenti demagoghi.

Il proletariato militante procederà sicuro su la via che mena diritto *alla socializzazione dei mezzi di produzione ed all'abolizione del presente sistema di salariato,* fidando solo nei suoi propri mezzi e nelle sue proprie forze, e fermo in questa convinzione: che non gli è data speranza di progresso intellettuale e morale, nè di garanzie di libertà e di costituzione democratica, se non è cambiato nei fondamenti l'assetto economico della convivenza sociale.

Nel cessare della legge di eccezione, indimenticabile obbrobrio della tirannia borghese, i vostri compagni di qua dalle Alpi non ravvisano la momentanea conseguenza delle futili combinazioni parlamentari, e nemmeno una concessione o un'insidia dall'alto; — anzi in cotesto fatto essi vedono la prova efficace della forza vostra, che è dovuta al coraggio misurato dall'accorgimento. Nè essi hanno prestato ascolto alle voci di discordia che fosse sorta nel vostro campo, perchè vi sanno interamente consapevoli della missione che siete chiamati a com-

piere, e pieni del sentimento della responsabilità che viene a Voi dall'essere l'avanguardia del proletariato militante. I vostri compagni di qua dalle Alpi, stretti a Voi dal naturale impulso delle comuni idee e dal presentimento delle future lotte, non vi chiedono materiali aiuti o parola d'ordine, come usa nelle consorterie politiche o nelle società segrete; ma si aspettano da Voi il più valido degli aiuti e il migliore dei consigli: *la forza educativa e la maestà dell'esempio.*

Voi, congregati ad Halle, potrete esclamare come Lutero alla Dieta dell'Impero: *noi siamo qui e noi non possiamo altrimenti.* Ma non soggiungerete come Lutero: *Dio aiutaci;* anzi direte: *questo è il fato della storia;* — e in questo sentimento è la insegna e la sicurtà del nostro diritto.

Salute e fratellanza!

Milano, 9 ottobre 1890 (1).

VII.

Il primo maggio.

1.

Dopo un anno.

(Da un numero unico pel 1° maggio 1891, pubblicato a Roma).

Era il 13 di gennaio dell'altr'anno, ed io mandavo i miei augurii a un nuovo giornale socialista, sorto allora in Roma, e poi in breve sparito, come accade

---

(1) È firmato: *per la Lega socialista:* il Comitato: Filippo Turati, Costantino Lazzari, Canegalli Guglielmo; *per il Partito operaio:* il Comitato centrale residente in Alessandria: Griggi Vincenzo, Scoffone Ernesto, Sacco Paolo, De Micheli Filippo. Seguono i nomi degli aderenti, e primo quello del Labriola [Ed.].

dolorosamente assai spesso della povera stampa operaia d'Italia. S'intitolava il *Martello*. Detto, fra il serio e lo scherzo, come ci fosse da battere (tale era l'intenzione del titolo) non solo sulla dura cervice dei borghesi spadroneggianti, ma anche su l'intelligenza intiepidita di quegli operaì, che sono incapaci del sentimento di classe, continuavo così:

« Che ne pensate voi della risoluzione presa a Parigi ultimamente in luglio, nel Congresso internazionale della festa da celebrarsi in tutto il mondo, il primo del prossimo maggio, nella forma di sciopero pacifico ed universale?

« Oh! il gran significato di cotesta manifestazione di *solidarietà internazionale* dei lavoratori! E che segno precursore dell'avvenire!

« Quando anche nessuno lo dica ad alta voce, mi par di leggere nei cuori di tutti: *il salariato è forma di schiavitù; il salariato deve finire; il salariato finirà* » (1).

Eran tanto recenti i ricordi del Congresso di Parigi, ed era così vivo in ogni parte del mondo civile il moto per le *otto ore,* da parere a me superfluo di entrare in altri commenti, e che bastasse l'accenno, come il sottinteso di una *parola d'ordine.* Ma mi ero ingannato!

Era infatti così scarsa in Italia la preparazione ad accoglier l'idea del Primo Maggio, che mentre, nel quasi generale silenzio, il maggiore e più stimato organo del liberalismo nazionale non vedeva in quelle parole mie se non una mossa « da ciarlatani politici, i quali, quando non c'è nulla da temere, bandiscono la fine del salariato » (2), gli stessi circoli operai ri-

---

(1) *Martello*, 1890, n. 1.
(2) *Tribuna*, 1890, n. 36.

masero per un pezzo incerti se avessero a mettersi per quella via, e discussero della cosa come se fosse affatto nuova, e perfino estranea agl'interessi loro.

La propaganda, resa già difficile dalla mancanza di giornali socialisti generalmente diffusi, incontrava non poca difficoltà in dubbii ed incertezze d'ogni maniera; e su queste e su quelli avean presa le insinuazioni e le minacce degli organi scritti e parlanti del Governo.

Perchè non tenersi invece alle cooperative — si diceva, — che per vie pacifiche incontrano così facilmente la protezione e i sussidii dello Stato? Perchè pigliar di fronte il salariato, anzi che girargli attorno, o non combatterlo piuttosto di straforo? Ma noi vógliamo la Borsa del Lavoro, e d'altro non vogliamo occuparci!

A questi discorsi d'indole assai tiepida, sussidiati sempre dal solito ritornello della inferiorità economica dell'Italia, facevano strano contrasto i propositi focosi di convertire addirittura il Primo Maggio nell'inizio della rivoluzione proletaria. Gl'improvvisatori del socialismo non si stancavano di ripetere, essere la questione delle *otto ore* una tesi insidiosa dei ritardatarii della rivoluzione: — figurarsi! cosa degna di quei reazionarii che sono gli scolari di C. Marx, i seguaci di una dottrina antiquata e rancida!

S'intrecciava con questo moto del Primo Maggio l'agitazione dei disoccupati, ai quali serviva d'insegna la vecchia frase del *diritto al lavoro*.

Toccò a me l'ingrato ufficio di ricordare più volte [1], che la *disoccupazione*, « non altrimenti che il salario minimo e il lavoro-merce, è conseguenza

---

(1) *Capitale*, n. 7086-89. — *Emancipazione*, n. 184-85. — *Fascio*, 1890, n. 261.

inevitabile del sistema di proprietà esplicantesi nel metodo capitalistico della produzione », e che il principio del *diritto al lavoro* « è privo d'ogni senso, finchè durano la concorrenza e lo stato borghese, e finchè la socializzazione dei mezzi di produzione è di là da venire. Non si parte da quello cui bisogna arrivare ».

E perchè combattere per il *diritto al lavoro,* se la manifestazione del Primo Maggio ha per insegna il *diritto all'ozio,* secondo il motto dello spiritoso Lafargue? « Mentre dura il metodo capitalistico, mentre pochi sono i possessori dei mezzi di produzione, e Stato e Comune sono forme di governo borghese, gli operai, che senza lega, senza partito e senza disciplina gridano per il *diritto al lavoro*, mostrano ancora di più agl'intraprenditori, che il mercato della *merce-uomo* è vastissimo, e che se l'Europa non basta, c'è da mandarne in Africa e nel Nuovo Mondo dei proletarii affamati! ».

E conchiudevo a un di presso così:

« Quella festa è un segnale e una promessa: quella festa è un patto ed un augurio.

« Non è più il tempo delle cospirazioni e delle sommosse.

« Quella festa vuol dire *solidarietà universale,* ma pubblicamente, all'aperto: — vuol dire l'effetto pratico e maturo della *Internazionale di gloriosa memoria:* — vuol dire resistenza organizzata, ma di veri operai, non mescolati a caso ai *radicalucci* e ai *piccoli borghesi,* di veri operai non ingannati dai politicanti, non fuorviati dai mestatori, non confusi coi turbolenti senza scopo e coi figuranti di dimostrazioni: — vuol dire, che chi conosce la via che gli tocca di percorrere, ne sa anche le varie e successive stazioni.

« Nella manifestazione per le *otto ore* c'è tutto un complesso di idee pratiche, di praticità attuale. La riduzione delle ore, se *universale e sistematica*, limita i tristi effetti della concorrenza, diminuisce i disoccupati, restringe lo sfruttamento, e segna un piccolo passo sulla lunga e faticosa via della *socializzazione del capitale* ». « Non mi dite voi dall'altra parte, che le rivoluzioni sono *forze necessarie* della storia, perchè la storia, anzi, c'insegna, che per fare le rivoluzioni ci vuole la forza ».

La propaganda, per quanto cinta da gravi difficoltà, e intralciata da molte parti, ebbe il suo effetto; e la manifestazione riuscì superiore alle aspettative di quelli, che, come me, n'erano stati iniziatori, e diversa dai desiderii e dal malaugurio degli avversarii. Non fu certo di carattere *spiccatamente ed esclusivamente operaio*, nè tale da mostrare, che il proletariato italiano fosse atto già *a conquistare le otto ore con le sole sue proprie forze*, il che era parso a me termine e obbiettivo finale di tutto il moto [1]. L'impeto delle passioni politiche vi si mescolò non poco, e in alcune parti d'Italia la manifestazione riuscì incerta, confusa, e di carattere variopinto.

La relazione che ne giunse all'estero, con meditato studio dei particolari [2], non fece alcuna parte, nè di lode nè di biasimo, alle singole persone, riferendo tutto alle condizioni generali del paese, alla immaturità del movimento operaio, all'arbitraria e violenta ingerenza del Governo, al fatale intreccio delle passioni politiche.

Ma fu merito singolare della parte più organizzata

---

(1) *Fascio*, n. 261.

(2) *Socialdemokrat*, 17 maggio, n. 20. Articolo riprodotto nel *Fascio*, n. 266-67 del 1890.

degli operai, se già l'anno scorso, in tanta confusione di criterii e di sentimenti, si potè mettere in evidenza il preciso nocciolo di una *manifestazione proletaria schietta e pienamente consapevole.*

Agli *amici* di Alessandria, in lode dell'opera loro e a titolo di augurio, mandavo allora fra le altre le seguenti parole, che giova di ripetere anche quest'anno [1]:

« Ciò che è proprio di conferenze e di libri non va messo in questo foglio, che mandiamo a compagni ed amici, in abito di festa, in segno di promessa.

« Tra i socialisti teorici, promettitori in idea di lontane, lontanissime evoluzioni, e i frettolosi agitatori, capaci sempre di deliberare oggi una rivoluzione, che domani non viene, sta proprio nel mezzo la forza viva del *Partito dei Lavoratori:* — esercito delle future rivendicazioni; ispirantesi ai principii del socialismo; — ma esercito conscio del suo dovere, disciplinato e scaltrito dall'esperienza.

« *Evviva il Partito Operaio*, non più massa di proletariato riottoso e turbolento, non più plebe su cui specoli lo sfruttatore politico, ma forza consapevole del proprio destino.

« Il Primo Maggio darà la misura del suo valore in tutto il mondo. L'Italia non reggerà alla prova del confronto coi paesi più progrediti: — ma giova pur di sapere a che ne siamo, e l'esperimento varrà di stimolo ai tiepidi, e di monito ai frementi ».

Dopo un anno i dissensi e i malintesi sono spariti. I facili critici hanno ringoiati i loro sofismi. Non c'è più bisogno di focosi apostoli e di polemisti insistenti. L'idea ha penetrato la coscienza degli operai,

---

(1) *Fascio*, numero straordinario del 1.° maggio 1890.

che in gran numero e risoluti si muovono *spontaneamente* in ogni parte d'Italia. Gl'iniziatori dell'altr'anno passano ora in seconda linea, e aspettano che questo moto maturi *l'organizzazione del partito dei lavoratori*. Come nel saluto che inviai di recente al Comizio di Milano, ripeto qui: « *operai, organizzatevi e conquistate i vostri diritti* » (1).

Nè metterò in prima linea nemmeno quest'anno la domanda di *una legge per le otto ore*. Simili riforme non piovono dall'alto per beneplacito di ministri o di parlamenti. Accamparle quando manca ancora il *partito dei lavoratori addestrati alla tattica della lotta di classe,* gli è come dare la stura alla ciarlataneria politica, e al dottrinarismo degl'ignoranti.

Oh! il singolare *qui pro quo* di certi programmi politici che promettono la *giornata legale di otto ore,* come per convertire inavvedutamente in una dubbia e meschina garanzia di diritto privato un principio, che ha ragione e fondamento nell'àmbito soltanto delle cause e degli effetti collettivi della produzione: — qualcosa come il così detto interesse legale, che poco o nulla garentisce, e lascia allegramente prosperare l'usura!

I socialisti — e quelli in ispecie, che, come me, non essendo *prolelarii di pieno diritto,* sian giunti a tale persuasione per via della cultura della mente — i socialisti non sono che i modesti ostetrici di un faticoso parto: — non sono che gli intelligenti interpreti di una situazione storica.

Noi non siamo i condottieri, ma i maestri del partito dei lavoratori. Noi ci confondiamo con la

---

(1) Numero unico: *I diritti del lavoro*, 12 aprile 1891 — *Emancipazione*, n. 285.

folla, non appena quella appaia educata dalla propaganda e scaltrita dalla propria esperienza.

Noi che siamo la *vera democrazia,* noi non ci facciamo il giorno della festa i tacchi più alti, perchè altri dica, vedendoci: ecco i nuovi padroni. Noi non siamo i *candidati della gloria;* e nulla invidiamo alle molte dozzine di Robespierri in caricatura, che da un secolo in qua attraversano vanagloriosi la malinconica storia del liberalismo — a schiena d'asino.

Noi che non speculiamo su l'amor di patria e del popolo, noi sicuri dell'avvenire, diciamo fiduciosi: — *il salariato è forma di schiavitù;* — *il salariato deve finire;* — *il salariato finirà.*

Roma, 26 aprile 1891.

2.

Esame di coscienza.

(Dal numero unico della *Lotta di classe* di Milano pel 1° maggio 1896).

Roma, 15 aprile 1896.

La legge di eccezione del *domicilio coatto* è scaduta. Crispi è caduto. I colpiti dai tribunali militari di Sicilia e della Lunigiana son tutti in libertà. Due di essi, Bosco e De Felice, passarono direttamente dal reclusorio al Parlamento. I socialisti son cresciuti di numero in tutta Italia; e con essi son cresciuti i circoli ed i giornali. Dalle elezioni generali del giugno in qua, e per tutte le elezioni parziali e suppletive, *tredici* sono oramai i rappresentanti del socialismo alla Camera dei deputati. Arrivando al potere il nuovo Ministero, si è sentito da più parti a invocare la pacificazione sociale: e in questo grido c'è di certo la chiara confessione da

parte di quei liberali che non hanno ancora perduto il senso comune, che le persecuzioni contro i socialisti non approdano a nulla.

Le previsioni, che erano negli animi e che correvano per le bocche di tanti in questi due ultimi anni, si son, dunque, avverate. Il movimento siciliano ha fatto scuola. Le persecuzioni han rinforzato il socialismo; ed il partito n'è uscito più grande di numero, e più consistente nei propositi e nell'azione.

I socialisti non vanno in cerca delle persecuzioni. La loro via è chiara ed è precisamente tracciata. Far propaganda, rivoluzionare i cervelli, organizzare in partito politico i proletarii: ecco tutto; — e il resto verrà da sè, perchè, solo dal momento che i proletarii avranno il predominio nei poteri pubblici, comincerà ciò che dicesi rivoluzione sociale, della qual parola ora molti abusano, quasi avessero essi soli della cosa il monopolio, o potessero avviarla come una *privata impresa*. I socialisti non vanno in cerca delle persecuzioni, perchè non sono nè settarii, nè fanatici; nè aspettano che il ben di Dio caschi loro dal cielo, in premio delle patite pene. Ma se le persecuzioni vengono, non aspettate nè richieste, esse si assumono di far da sè quella propaganda che agli oratori e scrittori, messi a tacere, è tolto di fare.

Questo 1.° maggio viene, dunque, con più lieti auspicii; dico, in confronto dei due ultimi anni.

Ma non per questo bisogna starsene con le mani in mano, fidando ciecamente negli eventi.

L'opera della propaganda è in Italia ancora molto ingrata. Se si guarda ai proletarii in genere, si vede come sia grandissimo il numero di quelli che son lontani assai dall'entrare con coscienza e volontà per le vie del socialismo. E c'è in Italia tuttora un

movimento operaio, di non poco conto, che tutto si restringe al mutuo soccorso, alla creazione di cooperative raramente vitali ed agli uffici di recapito per il collocamento dei disoccupati. Il socialismo ha fatto sì dei passi notevoli, come definizione di mèta, come fissazione di tattica, ed anche come creazione dei quadri dell'esercito; ma occorreranno anni non pochi e non poche prove prima che la massa proletaria entri numerosa in questi quadri, per poi marciare su la gran via delle conquiste politiche.

A me toccò l'onore e la fortuna d'esser il primo sei anni fa a rivolgere un appello agli operai italiani per la festa del 1.° maggio, pochi mesi innanzi votata nel Congresso di Parigi [1].

Ora, pur passando sopra alla durezza delle espressioni, suggeritemi forse in buona parte allora dal titolo stesso del giornale, sta il fatto anche oggi che molti operai ondeggiano sempre fra intendimenti e metodi opposti, e spesso si mostrano restii a mettersi per la via della organizzazione politica della *lotta di classe.*

Non che io od altri si sia mai immaginato — e proprio allora nel 1890 e nel 1891 quando si dette l'avviata al 1.° maggio! — che in Italia, e specie nei paesi in cui domina l'artigianato, l'agitazione si dovesse concentrar tutta nella domanda delle *otto ore.* Questa agitazione non perde nulla del suo carattere proletario ed internazionale ad un tempo, se serve, in ciascun paese ed in ciascun anno, a mettere in evidenza le domande in cui gli operai pongono ed affermano successivamente i loro bisogni, per mantenersi nelle più favorevoli condizioni di lotta economica e politica.

---

(1) Vedi sopra p. 345 [Ed].

Auguriamoci, dunque, che i proletarii italiani, scaltriti dalle recenti persecuzioni, domandino in questo 1.° maggio 1896, oltre alle altre, queste due cose principalmente: *suffragio universale* e *completa libertà di stampa e di riunione.* E perchè il chiedere non basta ad impedire che chi ha i poteri politici nelle mani, o non faccia, o prometta per non fare, auguriamoci che i proletarii si serrino numerosi e compatti in file di partito, onde stiano all'erta a difesa e tutela dei propri diritti ed interessi, dal 2 maggio prossimo a quell'altro 1.° maggio futuro.

VIII.

I SEGRETARIATI INTERNAZIONALI DEL LAVORO E IL MOVIMENTO OPERAIO E SOCIALISTA IN ITALIA.

Lettera ad Eleonora Marx Aveling (1891) (*).

Napoli, 24 agosto 1891.

Egregia signora Marx Aveling!

Due delegati al Congresso di Bruxelles, l'inglese Walker e il francese Deschamps, se pure i giornali che ho sott'occhi non recano il falso, han proprio messo francamente e coraggiosamente il dito su la piaga. Così sta il fatto: e non è chi possa opporre nulla quando si afferma che i poveri operai d'Italia fanno ora nella economia mondiale l'umiliante parte di turbatori di sciopero e di rinvilitori di salario; e anzi, per dir tutto in poche parole, sono come il contingente principale, e il più tenace ed irresistibile, del *grande esercito della riserva.*

(*) Nella *Critica sociale*, di Milano, a. I, n. 18 (10 settembre 1891) [Ed.].

Quando io ebbi l'onore di ricevere da lei la circolare in data 24 febbraio p. p. diretta a promuovere l'istituzione di un *Segretariato internazionale del lavoro,* che avesse poi ufficio di combattere la *concorrenza sleale*, mosso dal desiderio di rispondere senza indugio, scrissi a un dipresso quel che segue:

« Se la proposta, per quel che riguarda l'Italia, mira ad ottenere, che ai *compagni* stranieri e agl'inglesi in ispecie sia dato il modo di ricevere, a conforto e a chiarimento della loro azione anticapitalistica, delle ordinarie ed esatte informazioni sull'emigrazione italiana, che è tanto turbatrice nei suoi effetti, la cosa è senza dubbio di assai facile esecuzione. Basterà valersi a tale intento speciale delle pubblicazioni del nostro *Ufficio centrale* di statistica, che occupano, come tutti sanno, uno dei primi posti fra le raccolte di cotal genere. E se occorresse di andare più a fondo, basterà fare delle ricerche nei documenti parlamentari riferibili a leggi sulla emigrazione, o soltanto proposte, o effettivamente recate in atto; ovvero nel *Bollettino Consolare,* o nei rapporti alla *Società Geografica* di Roma, e poi nei libri ed opuscoli che l'Italia produce in copia da che s'è messa a gareggiare con la Germania nella fabbrica della carta stampata. La più parte di coteste notizie si trova del resto riferita, in forma anche più semplice e più riassuntiva, in molti libri stranieri, fino alle *Geographische Mittheilungen* del Petermann, e allo *Staatswissenschaftliches Wörterbuch* del Conrad. Ma chiunque faccia la raccolta e la cernita delle notizie, se pure non ha voglia di perdersi in vane e grottesche geremiadi, espresso che abbia il proprio rincrescimento, bisognerà che si fermi poi lì e si rassegni.

« Se la domanda è invece rivolta a conseguire un

intento pratico; nel senso, che una forte organizzazione operaia di carattere nazionale eserciti una effettiva ed efficace pressione sulla *concorrenza sleale,* allora sì che la proposta è affatto vana e l'intero disegno si fonda sopra un'idea illusoria.

« Nella presente condizione d'Italia non si tratta già di una semplice e passeggiera *crisi del lavoro,* nè di mettersi alla facile scoverta di una banda di speculatori e di sensali. Questi, a dirla di passaggio, non mancano; ma sono la conseguenza semplice e naturale della situazione generale delle cose. Il caso è più grave. Sono le *forze elementari* della miseria e della disperazione che si sprigionano furiose, mentre si entra in uno stadio di *relativa saprapopolazione* (i ripetitori nostrani delle dottrine del *reverendo* Malthus traducono ben volentieri in *assoluta* l'espressione di *relativa*) e nell'atto che la grande produzione industriale e capitalistica attraversa il momento critico della sua prima e faticosa formazione. Si tratta qui del fatto naturale della popolazione, che come semplice massa si espande all'esterno e si sposta all'interno, in un periodo di *proletarizzazione* acuta ed intensiva di un gran numero di artigiani e di contadini. A peggiorare cotesta situazione contribuirono non poco, e la vendita dei beni monastici, e l'indebolimento dell'assistenza dei poveri da parte della Chiesa, che è tale da rasentare la completa abolizione: misure coteste alle quali non dà compenso la così detta amministrazione *civile* dei comuni, che è misera di spirito, partigiana e corrotta da ogni maniera d'intrighi, di fiscalità e di prepotenze. Ove si guardi inoltre alla costosa politica, ricercatrice di cose vane nelle alleanze e nelle imprese coloniali, col *militarismo* forzato che ne segue, e ove non si ometta di notare, che la grande industria, nata dap-

prima in Italia dall'impiego del capitale straniero, non si regge senza l'aiuto diretto o indiretto del Governo; ecco che il quadro della miserevole condizione presente degli operai italiani si fa chiaro e completo.

« Queste condizioni di fatto, che io l'anno scorso avevo cominciato ad illustrare nel *Socialdemokrat,* i socialisti italiani possono di certo studiarle, per renderle evidenti agli occhi del pubblico in generale e degli operai in ispecie. Ma essi non hanno alcun mezzo in poter loro per portarvi rimedio, per non dire che l'idea della *concorrenza sleale* non troverebbe la via per giungere fino all'anima ed alla mente della gran massa dei proletarî ».

Questi pensieri io avevo messo in carta per rispondere senza ritardo, guidato dal sentimento, che verso la intelligente e coraggiosa figlia di Carlo Marx io non potrei tenere altro modo di cortesia, da quello in fuori di dire apertamente tutta intera la verità. Ma poi mi parve opportuno di ripensarci; e, come dissi al nostro Engels, rimisi la risposta a tempo più lontano.

La circolare era difatti rivolta ai rappresentanti delle *Unioni di operai,* e in cotal veste io non potevo nè posso comparire dinanzi a lei. Ho soltanto facoltà di dirle la mia individuale opinione, così com'essa si è formata spontaneamente in me, per effetto di studio e di osservazione, qual frutto di esperimenti e di delusioni. La *Frankfurter Zeitung* era interamente nel vero affermando di recente, e certo non per farmi torto, che tutti i miei sforzi per concorrere alla formazione di un partito operaio italiano fossero finora falliti. Cotesti tentativi, da chiunque vengano, falliscono non solo per le persecuzioni poliziesche, ma perchè urtano nella presente *condi-*

zione antagonistica degli interessi degli operai, i quali interessi non sono ancora agguagliati dalla uniforme pressione del capitalismo. Nè la massa dei lavoratori ha in sè gli elementi di cultura che occorrono per afferrare il nesso ed il senso dell'attuale vita economica.

A misura che l'*esercito di riserva* col nome di disoccupati aumenta di numero, e la proletarizzazione così in città come in campagna cresce d'intensità, una parte non piccola degli artigiani, ignari della mala sorte che a tutti sovrasta, si butta ai ripieghi illusorii e ciarlataneschi delle società di mutuo soccorso e delle così dette cooperative. Su cotesta disposizione degli animi speculano e ciurmadori politici d'ogni specie e tribuni improvvisati: e se pure si dà il caso, che la delusione sull'opera di questo o di quello fra i santi protettori del momento porti a frequenti crisi sul *mercato demagogico,* pei nuovi entrati nella giostra c'è però sempre posto per ricominciare il giuoco. Non è raro il caso che delle persone venute in fama come tènere della sorte degli operai, esercitino poi, o di nascosto o palesemente, il mestiere di sensali di lavoro o di emigrazione. La destinazione cambia, ed ora il campo favorito è la repubblica brasiliana di recente conio, dove fiorisce l'industria della schiavitù del salariato. Quanto prima, saranno abolite per legge alcune delle cautele di cui l'emigrazione è ancora circondata.

Non è dunque da far le meraviglie, se la formazione del partito operaio rimane un pio desiderio. Mentre i capitalisti e il Governo, che di quelli è il naturale alleato, dispongono di tutti i mezzi atti a fornire completa orientazione sullo stato delle cose all'interno e all'estero, gli sforzi degli operai più avanzati urtano in infinite difficoltà procedenti da in-

teressi, o locali, o di consorteria. Tutto ciò toglie alle tendenze socialistiche quella unità e coerenza di moto e di azione, che solo possono per via d'esperienza portar poi poco per volta alla formazione di un partito. Soli i compositori tipografi sono riusciti finora a formare una *unione* quasi nazionale.

Migliori condizioni maturerà col tempo il corso naturale delle cose: se pure l'Italia non è destinata a sparire dal numero delle nazioni capaci di rappresentare la storia e il progresso. Ma a maturarle non influiranno di certo le presenti contese fra i *legalitarî* e gli *antilegalitarî*. Lungi assai dalla vita della gran massa del popolo, la cui disposizione d'animo è o apatica o rivoluzionaria, si agita cotesta disputa sul prendere o sul non prender parte alle elezioni. La vita del popolo italiano guardata nell'insieme si svolge ancora come nell'ambito della storia antica, quando tutto era mosso da motivi pratici, ma istintivi e intuitivi, e perciò non mai riducibili a idee generali e sistemi.

La circolare, alla quale io rispondo così tardi, appena giunta in Italia fu pubblicata dal Turati nella *Critica sociale* di Milano. Il Turati sentì il bisogno di aggiungervi alcune malinconiche postille; e disse, che mancando una regolare organizzazione operaia a cui far capo, e finchè non s'adunasse un congresso all'intento di unire le forze socialistiche d'Italia, a lui era dato soltanto di esprimere una opinione affatto personale. E l'opinione che manifestò fu davvero pessimistica.

Poco dopo toccò a me di fare un ingrato esperimento. A richiesta del Lafargue mi misi alla ricerca dei mezzi atti a spingere i lavoranti dei porti della Liguria a una manifestazione di solidarietà coi compagni di Marsiglia, ove i tentativi per rialzare il

salario falliscono per la minacciata o effettiva concorrenza dei genovesi. Alla prova del fatto si vide non esservi in Italia associazioni di tale vitalità da assumersi un simile lavoro.

Per tre mesi poi si trascinò furiosamente per tutta l'Italia la crisi dei disoccupati, che per ragioni per sè stesse evidenti, periodicamente si acutizza tra il febbraio ed il maggio. Non mancarono, come al solito, i comizii e i tumulti, nè mancarono i protettori, gli adulatori e i tribuni del popolo vogliosi di farsi merito con danari spesi in elemosina, o col promettere e col dare, la qual cosa è più comoda, i lavori del Comune e dello Stato. Ma cotesta, starei per dire, propaganda intuitiva della miseria che disperatamente lotta, a mia grande delusione non esercitò una notevole influenza sulla gran massa dei lavoratori. M'ero mescolato a quel moto, non già per risolvere la « questione sociale », frase cotesta da piccoli e presuntuosi borghesi, ma per trarre partito dalla crisi dei disoccupati come da mezzo popolare di educazione e come avviamento ad approfondire il senso della manifestazione del 1.° maggio. Ma la più parte degli artigiani di città, per tacere affatto dei contadini, non arriva ancora al vero midollo della questione. (Questi artigiani non vedono nella disoccupazione se non un semplice *fatto fortuito,* e così poco scaltriti dalla scuola e dall'esperienza com'essi sono, se ne rimangono rannicchiati nella cerchia di idee che fu propria dei *piccoli borghesi* del sec. XVIII.) Su tutte queste cose ella può chiedere maggiori informazioni all'Engels, che dell'Italia ne sa quanto me.

A farla breve, ai primi d'agosto ebbe luogo a Milano, non il Congresso socialistico ideato già un pezzo innanzi da alcuni deputati, ma una *conferenza* di rappresentanti di operai: cosa cotesta, di certo,

più utile e più pratica. In quell'assemblea, che è la settima di cotal genere, e non la prima, come scrisse il *Vorwärts,* furono discusse molte buone idee, furono adottate delle misure per favorire la propaganda, ed oltre alla nomina dei delegati al Congresso di Bruxelles fu anche istituita una commissione, che preparerà il programma del partito operaio italiano. Tocca ora a quella commissione di curare la corrispondenza cui riferivasi la sua circolare del febbraio scorso. (Io non sono in grado di esprimere una opinione, nè da pessimista, nè da ottimista, su gli effetti della conferenza di Milano, alla cui riuscita ha tanto contribuito il Turati. Questo mio riserbo m'impedisce di prevedere, che cosa accadrà della ideata creazione di un organo centrale del partito, e se si riuscirà mai a metter termine alle lotte fra *legalitarii* ed *antilegalitarii* mediante la partecipazione energica degli operai alla vita politica.) Ma per quel che concerne la creazione del *Segretariato internazionale* del lavoro, io devo francamente affermare che la commissione istituita a Milano cadrebbe in un grossolano errore se volesse solo d'un poco superare la misura di quel che si conviene di fare, per raccogliere metodicamente e per comunicare opportunamente dei dati statistici. Senza giornali, senza organizzazione di partito nelle singole provincie, senza disciplina di sciopero e di resistenza, senza casse di soccorso e in tanto difetto di sentimento universale di classe, sarebbe cosa del tutto assurda il credere, che una commissione residente a Milano trovi modo di fare intendere il concetto della *concorrenza sleale* all'infinito numero di analfabeti, i quali, vadano essi a piedi, o viaggino per terra e per mare, emigran sempre dai varii cantoni d'Italia sotto il cieco impulso della conservazione, come uomini allo stato di natura.

Qualcosa di simigliante a quel che le scrivo si leggeva che è poco in alcuni giornali operai, e segnatamente in una lettera che un socialista anonimo diresse alla *Giustizia* di Reggio Emilia; se non che la cosa era presa di traverso. Si è sentito per es. a dire, che gli operai stranieri dànno prova di egoismo di fronte agli operai italiani di tanto più poveri di loro, e si è sentita a lamentare la mancanza di spirito di fratellanza ed altre cose simili. In Italia si vede assai spesso, che la filosofia popolare ama di civettare con la volgare fraseologia del pedestre Bentham e dell'uggioso Spencer. Coteste son frasi vuote, di sicuro, ma pure di dietro alla frase spunta una verità assai semplice: la casa non si comincia dal tetto!

I sentimenti e le idee d'internazionalità, che hanno tanta evidenza per noi, si trovano a troppa distanza dal cervello della parte più povera del proletariato italiano, e la schiera non certo numerosa dei socialisti d'Italia non ha mezzi sufficienti per gettare un ponte su cotesto abisso. D'altra parte, è pur nostro dovere di salvare quei sentimenti e quelle idee da ogni amalgama che le alteri, da ogni volgarizzazione che le corrompa.

IX.

Il Congresso socialista di Vienna.

(Lettera ai socialisti austriaci) (*).

Roma, 7 giugno 1892.

Cari compagni,

Uso volentieri della liberalità vostra, che mi avete scritto in italiano, per rispondervi in italiano.

(*) Fu pubblicata nella *Critica sociale*, a. II, n. 12, 16 giugno 1892 [Ed].

Scrivo correttamente in tedesco, ma ho sempre bisogno di maggior tempo per esprimere fedelmente in quella lingua l'animo mio: — e per il momento ho fretta. La vostra lettera mi è giunta tardi; e mentre i giornali di qui annunziano che il vostro Congresso fu aperto ieri l'altro, io ho ragione di temere che questa mia vi giungerà a Congresso già chiuso.

Accettate nondimeno il saluto della cordiale adesione, e il vivo augurio da parte mia, che il *partito sociale-democratico* dell'Austria possa ben presto acquistare l'energia, l'estensione, la solidità, la coesione e l'influenza, che fanno dei nostri compagni di Germania una temuta e rispettata potenza politica.

Seguo con vivo interesse i progressi della *democrazia sociale* in Austria, non solo per quelle generali ragioni, che rendono doveroso ad ogni sincero socialista di prendere a cuore il movimento proletario di qualunque parte del mondo, ma anche per una considerazione del tutto attinente alla struttura politica del vostro paese. Alla forzata internazionalità, su cui si regge il presente assetto politico dell'Austria, conseguenza quella di conquista, di violenze e di soprusi, voi andate ora sostituendo la spontanea internazionalità del proletariato; e di cotesta *internazionalità nuova* voi siete, e voi sarete ancora più nell'avvenire, l'esempio più persuasivo, la scuola più efficace, la preparazione più consapevole, e aggiungerei quasi la più *intuitiva,* ora che mi sta innanzi il centenario dell'immortale Comenius.

Cotesta *internazionalità,* tutta vostra, è destinata a rappresentare una parte notevole nella futura storia del socialismo, in concorrenza con tre altri fattori decisivi, l'iniziativa rivoluzionaria della Francia, la

conquista del potere politico in Germauia, e l'organizzazione operaia in Inghilterra, che dispone ed avvia al *selfgovernement del lavoro.*

Ma per ora voi avete un campo ben determinato alla vostra azione prossima di partito militante, nei limiti della politica presente. Lottare perchè agli operai sia dato il dritto di voto, rovesciando il presente barocco sistema di elettorato censitario; combattere incessantemente ed efficacemente per quel minimo di libertà di riunione, di sciopero, di coalizione, che il *Polizeistaat* per eccellenza, il paese classico dei soldati, dei *superiori* e dei preti, nega, lesina e *chicane* ai suoi sudditi, come si vide di recente nelle vergognose proibizioni accadute a Linz; amalgamare nel comune pensiero della rivendicazione proletaria i difformi elementi nazionali della monarchia austro-ungarica, a danno e scorno d'ogni sofisticata forma di *chauvinisme* borghese, e sopratutto per mettere argine al patriottismo manipolato nella *gesuitica cancelleria* di S. Pietroburgo.

Non tocca veramente a me di dare a voi dei consigli, sebbene m'invitiate a partecipare, o di persona o con la semplice parola scritta, al vostro Congresso di questi giorni. Voi avete fra i vostri, uomini di largo vedere, di maravigliosa operosità, e di grande sagacia; e fra questi il benemerito Adler, cui mando ancora questa volta il mio affettuoso e fraterno saluto.

Evviva l'*Internazionale dei Lavoratori!* — ora più viva che mai. Quella, che fu tanto ricca d'iniziative, di spinte, di suggerimenti, di deliberazioni e di consigli, la vecchia, la gloriosa, la classica *Internazionale,* finita poi per imperiose ragioni al Congresso dell'Aja, non c'è ora più nè modo nè bisogno di farla risorgere. In ciò convengo nell'opinione di tanti

nostri compagni, e in ispecie in quella di F. Engels, che è il maestro di noi tutti, e del mio caro Lafargue.

Ma questa nostra *Internazionale nuova,* la quale si regge sul naturale e spontaneo consentimento dei socialisti militanti e dei proletarii di tutto il mondo, ha pur essa bisogno d'intese, di accordi e di spiegazioni fra i varî centri locali e nazionali; — e di ciò, spero, vorrà occuparsi il prossimo Congresso di Zurigo, a scanso di futuri equivoci, a combattere le mistificazioni, e perchè non sia lecito a chi si sia di profanare il sacro nome di socialismo, usandone ad altri intenti, che non sian quelli della *cosciente rivoluzione proletaria.*

Cari compagni, salute e fratellanza di pienissimo cuore!

X.

Le poesie di un proletario (*).

Mi chiedete, caro Mandré, poche parole, che raccomandino ai lettori le poesie vostre. Ma quando mai fu lecito alla ragionante prosa di dar forza e risalto al verso, di sua natura efficace sempre, ove esso direttamente agiti e commova?

Voi, proletario schietto e socialista convinto, voi mite, voi buono, ammiratore d'ogni cosa gentile e bella, ignaro d'odii e di bassezze, voi vi svagate nella poesia, come uccello, che solitario canti per suo sfogo e diletto. Lesinando al debole corpicino le ore del riposo — tanto e tanto vi occorre di lavorare, per trarre innanzi con meschino guadagno un'esistenza incerta e grama, — voi affidate ai versi

(*) Pubblicata innanzi alle *Poesie di un proletario* di Pietro Mandré, Roma, tip. Cooperativa, 1892 [Ed.].

l'intimo vostro, con larga e viva effusione di delicati sentimenti.

Ma voi, mesto proletario e socialista di sentimento, voi non scrivete ancora *la poesia dei proletarii.* La nota ribelle scatta sì, qua e là, dai vostri versi; ma riman poi sopraffatta dalla malinconia che vi vince di cantare di quello soltanto che voi stesso attrista, non di quello che agita i petti e gli animi di tutto il gran popolo dei proletarii. Condizione cotesta, la quale, a vostra insaputa, dimostra come il *nuovo popolo* sia in Italia appena in sul nascere, e come all'arte proletaria nuovissima manchi tuttora da noi il sostrato reale della pensata e viva lotta di tutti i giorni.

Possiate voi scrivere molte poesie come il « Canto Novo », che sian voce, grido, promessa e giuramento del proletario armato e pronto alla riscossa.

La parola italica non ha compiuta tutta intera la sua storia, e nuova vita d'arte e di pensiero le promette l'insorgere glorioso dei proletarii. Così fu altra volta, dopo l'undecimo secolo, all'apparir dei Comuni, aurora della moderna Europa. E si parlerà e si scriverà novellamente in lingua di popolo, non in gergo di pedanti e di accademici, non di causidici e di azzeccagarbugli, non di cicisbei e di mercenarii della penna.

Voi, cui non è dato di leggere più di un'ora al giorno, voi povero proletario ignaro di scuola e di accademia, voi scrivete una lingua di popolo, qual si conviene ai nati nell'Umbria. Oh! la bella Umbria, dal sereno, preciso e nitido paesaggio, la culla dell'arte: — e mi par quasi si ridesti per istinto di tradizione la cantilena di Fra Jacopone!

Ma pensate, gentile amico, che la vita non è idillio, anzi grave e fiera tragedia.

XI.

Aigues-Mortes e l'Internazionale.

(Indirizzo a nome del *Circolo Socialista* di Napoli).

In tanto scoppio di patrii sentimenti offesi, in tanto agitarsi delle passioni popolari per le vittime di Aigues-Mortes, i socialisti non possono rimanersene in silenzio. Tacere è come darsi la taccia di *utopisti,* che all' urto delle cose non resistono, e ad ogni caso inaspettato allibiscono.

A noi si muove rimprovero, che mentre annunciamo e predichiamo la fratellanza universale dei proletarii, e su quella fondiamo le idee e le speranze della *Internazionale dei Lavoratori,* ci tocchi poi di vederci smentiti dai proletarii stessi, che per gare di concorrenza economica, e per profondi e covati odii di nazione, trascorrono ai barbarici atti di rappresaglia e di violenza, di cui s'ebbe in Francia così triste e recente esempio.

A noi si fa il biasimo di essere *sognatori,* perchè dei proletarii, degli sfruttati, ossia dei *salariati,* ci crediamo rappresentanti e difensori, e i nostri rappresentati e difesi a noi si ribellano, e le nostre idee e i nostri metodi rigettano, nè a parole soltanto, ma anzi con atti, che agli avversarii nostri paiono amara e feroce ironia per noi.

Aigues-Mortes avrebbe smentito Zurigo [1]: — ecco la somma di tali discorsi. E se al moto spontaneo, inconscio, impulsivo della popolare indignazione si

---

(1) Il Congresso socialistico di Zurigo del 1893, tenutosi quasi contemporaneamente agli eccidii di operai italiani a Aigues-Mortes [Ed.].

mescola ad arte la studiata parola del raffinato borghese, eccoti invocati i casi di Aigues-Mortes a giustificazione del principesco intervento [1] alle imperiali manovre di Lorena, già innanzi tanto aspramente combattuto, non certo da noi, cui di ciò nulla importa; — ecco che Aigues-Mortes giova a reclamare la popolare conferma della Triplice. Anzi si va più in là di così; e pare che all'Italia non rimanga, pur di salvar la pelle, che di dichiararsi a dirittura modesta provincia del Sacro Romano Impero.

La risposta è pronta, è precisa.

Al di sopra e d'intorno ai barbaramente trucidati e ai barbari trucidatori di Aigues-Mortes, non sta soltanto di qua l'Italia, di là la Francia, come due sistemi di politica, secondo il misero e ovvio senso di tale parola. Al di sopra dei trucidati e dei trucidatori, come al di sopra di Francia e d'Italia insieme, sta il *sistema capitalistico* tutto intero, contro del quale sono rivolti gli atti e i pensieri, i sentimenti e le parole di noi socialisti.

Di tale sistema sono vittime, così i trucidati, che portano sul mercato del lavoro l'inferiorità del loro modo di vivere e l'urgenza dei loro bisogni, sì da esser sempre pronti a concorrere, come i trucidatori, che, ignoranti e passionati, rivolgono le loro ire e i loro attacchi non contro il sistema, ma contro i più maltrattati, i più avviliti, i più schiacciati dal sistema stesso. Aigues-Mortes non ismentisce, ma anzi conferma le nostre idee, ci dà nuova lena, giustifica innanzi alla coscienza universale il principio dell'opera nostra. Ora più che mai possiamo esclamare:

---

(1) Il Principe di Napoli, ora re Vittorio Emanuele III, intervenne alle grandi manovre tedesche di quell'anno [Ed.].

« Il salariato è forma di schiavitù; — il salariato deve finire; — il salariato finirà ».

Nè noi abbiamo mai affermato, che l'Internazionale dei Lavoratori sia un fatto bello e compiuto. Se ciò fosse, la borghesia coi suoi sistemi economici e politici sarebbe oramai da gran tempo nel mondo dei trapassati. L'Internazionale dei Lavoratori è una *tendenza,* che si svolge fatalmente dai contrasti e dalle contradizioni del presente sistema economico, — e trae alimento e trova rinforzo, da quello ed in quello appunto, che alla prima ha maggiore apparenza d'indebolirne lo sviluppo, o di sviarne il cammino.

Noi socialisti ne siamo i *precursori.* Per ciò noi non siamo nè setta, nè chiesa, nè misera conventicola, ma noi siamo un *partito,* che milita, combatte e discute con le armi politiche e intellettuali proprie dei partiti.

Su la faticosa strada che percorriamo, non ci accade soltanto d'incontrare l'opposizione aperta dei sostenitori inermi o armati dell'ordine economico presente; ma anche l'inconsapevolezza, l'ignoranza, l'inconseguenza, le mutüe antipatie, le scambievoli gelosie delle vittime stesse, ossia degli sfruttati, ossia dei salariati. Di tale inconsapevolezza, ignoranza e inconseguenza, di tali antipatie e gelosie noi facciamo carico agli attuali detentori dei pubblici poteri per conto del presente sistema economico; e sappiamo, che senza tali debolezze e passioni di una parte del proletariato, il sistema *capitalistico-borghese* non si reggerebbe un giorno solo. E per ciò affermiamo, che il *proletariato,* per redimersi, deve organizzarsi e conquistare il potere. Il proletariato, e non i manipoli dei socialisti! — se lo tengano per detto i molti falsarii del socialismo, che fioriscono tuttodì nel nostro paese.

La classica esortazione: « Proletarii di tutto il mondo, unitevi », non è precetto di morale astratta, nè l'annunzio della improvvisa, subitanea, inconscia rivolta. Quel *motto* è l'enunciazione di cosa che si svolge e matura, di fatto che tuttodì si fa, di un fatto che di continuo diviene.

Sereni di tale coscienza, noi socialisti non siamo nè predicatori di utopie nè disseminatori di discordie; ma dalle discordie presenti, che non sono nè merito nè colpa nostra, noi tiriamo consiglio e forza a combattere le cause di ogni discordia, perchè ogni discordia finisca, col cessare del governo di una classe su l'altra, e col cessare del salariato.

E con tali sentimenti e con tale animo mandiamo anche noi il nostro rimpianto alle vittime di Aigues-Mortes, perchè quelle sono per noi, per noi solo veramente, le vittime della *tragedia del lavoro*.

Napoli, 22 agosto 1893 (1).

---

(1) Al manifesto seguiva la nota: « A proposta del nostro delegato, prof. Antonio Labriola, il Congresso di Zurigo avea votata pochi giorni fa la seguente mozione su la emigrazione italiana all'estero. La riproduciamo, perchè ha avuto dai dolorosi casi di Aigues-Mortes una triste conferma: — I delegati italiani, consci delle difficoltà che gli operai italiani emigranti creano alle organizzazioni operaie nei paesi stranieri, sia per la concorrenza diretta che rinvilisce i salarii, sia per l'esempio deprimente di una massa sempre a disposizione degli intraprenditori; preoccupati degli impedimenti che tale concorrenza crea all'azione dei socialisti nei paesi stranieri; invitano i rappresentanti delle organizzazioni operaie delle nazioni in cui tali danni specialmente si accertano, a studiare i mezzi più adatti per estendere la propaganda socialistica o almeno lo spirito della resistenza operaia fra i lavoratori italiani, perchè questi, anzichè essere elementi ostili, contribuiscano allo sviluppo del proletariato militante — » [Ed.].

XII.

Ancora dei fatti di Aigues-Mortes.

(Da una lettera a un socialista italiano, residente a Parigi) (1).

Ho sott'occhi le parole pronunziate dal Guesde, all'indirizzo dei socialisti italiani, all'apertura dell'undecimo congresso del *Parti Ouvrier*. Era vivo desiderio e bisogno dei socialisti d'Italia, che l'opera loro durante le agitazioni pei tristi casi di Aigues-Mortes, fosse pubblicamente riconosciuta ed approvata dai compagni di Francia, secondo ragione e verità.

Tali dichiarazioni, venute fuori in circostanza così solenne, e per bocca di un uomo qual è Guesde, suggellano oramai in modo definitivo e incontrastabile gli sforzi fatti di qua e di là dalle Alpi, per mantenere fermi ed inalterati i sentimenti d'*internazionalità socialistica,* nel mezzo di quella inaspettata bufera dello *chauvinismo.*

Ci furono certo dei ritardi, dei malintesi, degli equivoci. Giornali ed agenzie in servizio della *patria capitalistica* fecero ogni sforzo per seminare la diffidenza. Ma oramai tutto è chiarito.

Voi, del resto, sapete come le cose precisamente andarono. Alle manifestazioni patriottiche, nate dapprima come d'impulso e per istinto, e favorite poi e provocate ad arte, e con ogni studio, dagli uomini dell'ordine, i socialisti d'Italia contrapposero senza indugio delle controdimostrazioni nette ed esplicite. Così accadde a Venezia, a Milano, a Livorno, a

---

(1) Dalla *Capitale* di Roma, del 1.° novembre 1893 [Ed.].

Imola, a Roma, a Napoli, durante i primi tumulti; — e così poi da ultimo a Reggio, ove, nel Congresso nazionale del partito (8-10 settembre), la solidarietà internazionale fu riconfermata con voti chiari e formali.

E se occorressero mai delle prove ancora della chiaroveggenza dei socialisti italiani, che non un istante solo vacillarono in quella confusione del carnevale patriottesco, basterà ricordare due date. A Milano i socialisti, che per il momento fraternizzarono con altri elementi rivoluzionarii, riuscirono ad impedire in *via di fatto,* che lo *chauvinismo* straripasse. E poi voi sapete bene, che il *manifesto* del *Circolo Socialista* di Napoli, che avete visto riprodotto per intero nel *Parti Socialiste*, reca appunto la data della mattina del 22 agosto [1]. E quel manifesto diceva tutto quello, che in tale circostanza andava detto.

Ma al di sopra e al di fuori dell'opera nostra, e senza che i socialisti già organizzati, o prossimi a organizzarsi, possano farsene merito alcuno, il proletariato italiano ha dato prova nei tumulti dell'agosto, di una forza di spontanea resistenza, che la borghesia non era fino ad ora abituata a fare entrare nei suoi calcoli. La borghesia, dopo i tumulti di Napoli e di Roma, ed ora massimamente che fa la prova della impreveduta resistenza dei *Fasci di Sicilia,* tocca con mano, come non le sia più dato di usare a suo talento della vita e dei voleri della gran massa, per ogni eventualità di guerre e di alleanze. *Il proletariato italiano entra oramai su la scena politica....* E per tal ragione convengo nel giudizio di uno dei redattori della *Neue Zeit*, che cioè,

---

(1) Vedi lo scritto precedente [Ed.].

i tumulti italiani dell'agosto siano una indiretta garenzia della pace.

Eccovi dunque, mi pare, una risposta implicita alla domanda che mi facevate: se io credessi, cioè, alla probabilità di una prossima guerra.... Tutto ora porta a credere, che la *triplice alleanza* sia destinata a consumarsi in sè stessa; come, del resto, si consuma in sè stesso tutto l'ordine borghese, economico e politico... Perchè per poco che la *triplice* voglia fare la prova di scendere in campo, non avrebbe da temer meno dei nemici che le sorgeranno alle spalle, di quello che abbia da temere dei nemici che le stessero di fronte. Ciò vale dell'Austria non meno che dell'Italia; — ma per l'Italia c'è oramai la prova provata.... E ciò è tanto chiaro, che i commenti sarebbero inutili.

Ma, senza insistere su cose oramai passate, questi due punti ben distinti fra loro vorrete tenerli sempre innanzi agli occhi. Se i socialisti, che per ora son pochi e appena in su gli inizii di una regolare organizzazione, han fatto il dover loro in tale circostanza, non potranno di certo mancare di farlo, e ancor meglio e con più efficacia, quando saranno cresciuti di numero e rafforzati di disciplina. E poi non conta poco, che nel proletariato sia apparsa la coscienza fosse pure istintiva e semplicemente passionata, che non gli tocchi di far sempre la parte di bestiame a disposizione dell'industria politico-borghese.... Quando e come la massa proletaria entrerà poi nei quadri del partito socialistico; e perchè per ora, o s'indugi ad entrarci, o mostri diffidenza e anzi il più delle volte inscienza completa; — di queste cose, mio caro, non è facile discorrere in due parole, nè sarebbe agevole, nè a me, nè ad altri, di appagare la curiosità vostra con due righi di lettera.

Sarà meglio di pensare ai doveri prossimi ed urgenti di noi socialisti. Casi come quelli di Aigues-Mortes possono rinnovarsi da un momento all'altro. Converrà forse di starsene con le mani in mano? Un'azione pratica è richiesta dalle circostanze: una azione che traduca in paziente, assiduo e minuto lavoro di tutti i giorni il principio della internazionalità.

I delegati italiani al Congresso di Zurigo fecero una notevole confessione; e nel farla dettero prova di grande abnegazione, di fronte ai compagni stranieri. O non vi pare che il vincere le seduzioni dell'amor proprio nazionale sia grande atto di abnegazione?

Essi, insomma, dissero: — Noi sappiamo, che i nostri operai emigranti all'estero sono di non poco impaccio all'azione dei partiti socialistici, e di grave turbamento alla resistenza operaia nella linea strettamente economica dei salarii. Noi perciò invitiamo le organizzazioni operaie straniere a studiare i modi e le vie per estendere la loro propaganda ed azione agl'immigranti italiani, perchè questi divengano membri attivi del proletariato militante. E noi vi offriamo tutti gli aiuti di cui siamo capaci — (che del resto furono specificati).

Cotesta risoluzione, della quale vi ripeto qui lo spirito e non la lettera, passata al Congresso di Zurigo, ha poi avuta una esplicita e tassativa conferma in quello di Reggio, ove fu deliberato ancora un invito alle Camere di Lavoro perchè, studiata la questione, procurino poi di spiegare la influenza loro.

Al che rispondeva di buon grado il *Socialiste,* invitando le « Borse del Lavoro » e specie quella di Marsiglia a intendersi con gl'italiani.

Coteste son cose per fermo lunghe e difficili. Nè

certo riesce chi ha l'animo disposto alle fantasie e alle comode illusioni... Ma per cominciare in qualche modo, e per ovviare in parte ai pericoli cui accennate nella vostra, occorre a mio avviso, che uomini di buona volontà si sforzino di mettere assieme gli italiani stabiliti in Francia, e socialisti ed operai indigeni, per aprire le vie di una propapanda *ad hoc*:

Provate. Voi conoscete costà uomini e cose; e i mezzi di prendere un'*iniziativa* non difettano. Gli aiuti non vi mancherebbero. Nè intendo soltanto dire da parte dell'Italia per gli impegni presi; ma intendo anche parlare dei nostri amici del *Parti Ouvrier* e delle altre organizzazioni socialistiche. L'esempio dato dal Vaillant, per quel che riguarda i lavori pubblici di pertinenza del Comune di Parigi, spiana di certo la via.

Cotesta è materia di studio, di esame, di minuta e paziente preparazione. Gli effetti pratici, utili e duraturi, si farebbero aspettare gran tempo; ma l'effetto morale dell'iniziativa sarebbe senza dubbio immediato e notevole... Credo che altrove si lavorerà ben presto in questo senso.

Queste le questioni di carattere obbiettivo e permanente, cui dobbiam rivolger gli occhi e intender gli animi di continuo. Il resto è cosa fugace; il resto è meteora. E tale meteora è anche la presente russomania. Questa, del resto, non può tornare inaspettata e sorprendente, che a quei socialisti soltanto i quali vivono fuori della teoria e della tradizione del partito. Rileggete gli atti e gli scritti della Internazionale e di C. Marx del 1870-71, e vi parrà che i ragionamenti di allora fossero profezie.

Molto probabilmente, quando il colosso dai piedi di argilla avrà pompato in forma di prestito nuovo

oro dalla borghesia panamista, le cose torneranno in buona parte come prima. Parigi, inesauribile nella digestione di ogni impressione e novità, digerirà anche l'*articolo* della russomanïa... Ma ciò non toglie, che quello che è accaduto finora e che sta per accadere debba profondamente rattristare l'animo d'ogni persona amante del progresso, come ha rattristato l'animo dello Chauvrière, che di questi giorni ne scriveva nella *Petite République* con tanta ironia piena di tanta malinconia!

Roma, 14 ottobre 1893.

XIII.

Ai socialisti austriaci (*).

Di qui a otto giorni il *Reichsrath,* riconvocato, dovrà farsi giudice dell'opera del signor Taaffe: — di un'opera, che agli occhi nostri si riassume in un continuo e anzi sistematico attentato alle povere, alle meschine, alle meschinissime libertà di cui godono i cittadini austriaci — *pardon,* — volevo dire i *regii ed imperiali sudditi* dell'Austria. Ma tali i giudici quali i giudicabili! Quelli e questi si rassomigliano a capello.

Gli eletti del più barocco e del più reazionario sistema di elettorato di censo e di classe, son fatti a posta per confermare e per coonestare, con le apparenze delle forme parlamentari, gli atti di una politica, che in maschera di *costituzionalismo,* ma

(*) Questa lettera fu pubblicata in tedesco nella *Volkstribune* di Vienna, e riprodotta in italiano nella *Capitale* di Roma, del 24 ottobre 1893. [Ed.].

schiettamente reazionaria com'è, è anzi degna dell'*ancien régime*, mira di continuo e con energia alla totale soppressione della Democrazia sociale.

Così è. Nè c'è bisogno di grande acume di mente per vedere come tutto il resto sia o illusione, o occasione volentieri accolta, o cercato pretesto, o studiata paura. Anarchisti veri ed autentici, anarchisti inventati, rivolte temute o aspettate, mal riusciti tentativi di resistenza o di sollevazione da parte di quei *Taborriti* ritardatarii che sono i *giovani Czechi*, — tutte queste cose entrano in seconda linea nell'ordine dei motivi e delle ragioni, che spingono i direttori della politica austriaca a cercare ogni mezzo e via per opprimere e schiacciare i *socialisti democratici*.

Questi i nemici! Nemici innanzi a tutti gli altri temibili e pericolosi, perchè la viva, costante ed abile agitazione che fanno, in favore del suffragio universale e diretto, scuote dai fondamenti quell'indegno compromesso fra l'*ancien régime* e la moderna borghesia, che è la così detta *costituzione austriaca.* I *socialisti democratici,* perchè essi soli sono per davvero gli avversari precisi e decisi del presente sistema, meritano bene l'onore di essere violentemente combattuti. Ma essi, perchè sanno di avere per sè soli l'avvenire, non saranno mai così compiacenti coi loro avversari, da confondere l'opera propria con quella dei subitanei e improvvisati turbatori dell'ordine.

La democrazia socialista dell'Austria fu sempre sottoposta a un *regime di eccezione;* e presto o tardi sarà colpita da una esplicita legge eccezionale. Nulla sarà risparmiato per diminuire ancora di più nei sudditi austriaci l'esercizio delle comuni libertà. Ma la democrazia socialista è oramai in grado di resi-

stere alla prova. Già da tempo essa non è più in Austria nè utopistica nè variopinta, nè tormentata dalla smania della rivoluzione a breve scadenza. Come partito fortemente organizzato può oramai resistere alla prova del fuoco; cioè alla repressione violenta, perchè sa di doverne uscire più vigorosa, più rigida, e più agguerrita, capace soltanto di progresso, incapace di fare un solo passo indietro; — come accadde in Germania, che da simile prova la democrazia sociale ne è poi uscita invincibile all'interno, ed esempio e guida al proletariato di tutto il mondo.

Non c'è socialista che, vivendo fuori dei confini geografici della monarchia austro-ungarica, non segua con ansiosa attenzione le sorti dei compagni austriaci. Questo sentimento spontaneo di solidarietà basterebbe a spiegare le parole che scrivo, pure avendo io, secondo la comune accettazione di tale concetto, veste e nome di *straniero*.

Ma queste parole vogliono dire ancora di più, che non una semplice attestazione di lode e di amicizia.

La Democrazia socialista dell'Austria ha per sè l'avvenire, non solo nel senso in cui ciò si dice del *socialismo* in genere, quando si guarda a tempi relativamente più o meno remoti. Per rispetto alla Democrazia socialista dell'Austria io intendo parlare di un avvenire strettamente *prossimo*. Ponendo ogni suo sforzo presente nella lotta per la conquista del suffragio universale e diretto, essa è l'anima, la vita, la forza impulsiva, il progresso delle *varie nazionalità*, che raccoglie e coalizza. Perciò duplice è la sua funzione. Da una parte raccoglie ed organizza il proletariato nel senso preciso del socialismo; e dall'altra parte rovescia le basi della costituzione politica. Per questo secondo rispetto compie l'ingrato ufficio

di conquistare da sola quelle « comuni libertà », che altrove furono conquistate da una borghesia, o meno codarda, o più accorta, o più intelligente, o più animata dall'idealismo rivoluzionario.

Tali sforzi del partito operaio socialista dell'Austria saranno quanto prima coronati dal successo. Esauriti tutti i mezzi della resistenza, provate tutte le armi della violenza, i rettori dello Stato si troveranno a tali strette che il cedere sarà per essi un atto disperato di necessità. E allora si butteranno al suffragio universale e diretto, come ad àncora di salvezza e salveranno... ma che cosa salveranno? Di ciò si occuperà la storia avvenire, della quale saranno arbitri i *socialisti democratici*.

Questi pensieri, che sono a un tempo riflessioni e sentimenti, potrebbero essere espressi così come da me, da ogni altro socialista, che viva in qualunque parte del mondo. A tutti fu dato di ammirare a Zurigo i socialisti austriaci nella chiarezza dei principii, nella evidenza dell'azione, nel vigore ed ardore della tattica.

Ma io voglio qui aggiungere qualche cosa di più personale a me, che, entrato tardi e nella maturità degli anni nell'agitazione socialistica, ho assoggettato dappoi i miei atti, i miei sentimenti e i miei pensieri tutti alla rigorosa concezione dei doveri della *internazionalità*.

Nella commissione politica del congresso di Zurigo io per il primo appoggiai la domanda del compagno Ellenbogen diretta a ottenere che fosse portata all'assemblea una particolare mozione di lode e d'incoraggiamento agli austriaci per la campagna in prò del suffragio universale.

E la mozione presentata dall'Ellenbogen, dal Vanderwelde e da me, raccolse il più vivo assentimento

dell'assemblea. Le parole pronunciate dall'Ellenbogen erano più che sufficienti a significare l'importanza di tal voto d'incoraggiamento.

E nuovo rincalzo venne dalle parole del Vanderweld, viva testimonianza della lotta sostenuta al medesimo intento dai coraggiosi compagni del Belgio.

Tutto ciò aveva a Zurigo il carattere pratico ed efficace di cosa consentanea ai principii generali della tattica politica dei socialisti. La mozione speciale a favore dell'agitazione austriaca voleva dire conferma pratica e definitiva della sconfitta non solo degli anarchisti, ma di tutti quelli ancora che, a mio avviso, sono più pericolosi, cioè dei semi-anarchici, dei sofisti e casuisti e inconcludenti di ogni genere.

Ma a me, come a italiano, era allora come è ora di sommo gradimento lo stendere la mano ai coraggiosi compagni dell'Austria. In essi solo è tutto l'avvenire di libertà, di progresso e di benessere per le diverse nazionalità, che dai tempi del dispotismo strapotente fino ad oggi furon tenute insieme solo per via dell'odio reciproco e della scambievole gelosia.

La democrazia sociale le accomuna e affraterna, spingendole per una via che non fu meno ignota al vecchio dispotismo, di quel che sia ignota ora al costituzionalismo moderno. I *proletarii* di così diverse razze, slava, latina, tedesca, magiara, di così varie religioni, tradizioni e provenienze di dominazione politica, i proletarii dell'Austria, insomma, raccolti nel comune pensiero di combattere in nome del socialismo così l'*ancien régime* come la moderna borghesia a un tempo solo, sono come i *dissolventi* della vecchia storia, e l'esemplare vivo e intuitivo della « Internazionale ».

Sono oramai passati i tempi nei quali era stretto dovere ad ogni italiano, amante del progresso, di odiare nell'*austriaco* il tiranno straniero, e l'aiutatore dei domestici tiranni. Ora noi tutti sappiamo, che quell'Austria di una volta, cioè quella *classe* dominatrice, cioè quel sistema d'interessi e di reazione, che impediva il progresso d'Italia, impediva al tempo stesso il progresso delle altre nazionalità soggette, e spesso con effetti più gravi e più deleterii. Perciò, come socialista e come italiano, mando ai compagni austriaci un saluto, che senza essere nè più vivo nè più verace di quello che manderei ai compagni di altri paesi, ha qualcosa in sè di più intimo e di più profondo, come per ricordo di comuni dolori.

Se mai queste parole vedessero la luce della pubblicità, come siete autorizzato a fare, io sarei lieto di aver confermato per iscritto i sentimenti e i pensieri, che ebbi occasione di manifestare a voce a Zurigo nelle private riunioni.

Olevano Romano, 2 ottobre 1893.

XIV.

Su un filo di rasoio (*).

Caro Bosco, Roma, 1.° gennaio 1894.

Leggo nei telegrammi dei giornali, che domani l'altro ci sarà costà a Palermo la riunione del Comitato centrale siciliano, per deliberare su la presente tristissima situazione.

(*) Lettera a Garibaldi Bosco pel Comitato centrale siciliano, radunato a Palermo. Fu pubblicata nella *Critica sociale*, a. IV, n. 2, 16 gennaio 1894 [Ed.].

La vostra posizione — intendo dire dell'intero partito e non di voi persona — è certamente grave; anzi è a dirittura imbarazzante. In Sicilia sono accadute cose, che vanno assai di là da quanto potesse mai essere nelle vostre più calde aspirazioni, e che parranno a molti aspra smentita a tutti i propositi e disegni di regolare organizzazione e di metodica propaganda.

Ma oramai non c'è che fare. Tale è per necessità di cose la natura degli italiani. Le menti si accendono, gli animi si riscaldano, le fantasie si montano; e l'opera che per consiglio e suggerimento dei più savii ed esperimentati dovrebbe procedere con modi accorti e graduati, precipita d'un tratto vertiginosamente.

Accetterete, voi che foste i primi organizzatori e gli iniziatori del movimento socialistico, tutta intera la responsabilità d'una situazione, la quale, sebbene da voi non preparata a disegno nè voluta ad arte, pure è in buona parte, e parrà più che non sia, effetto, per quanto nè voluto nè previsto, dell'azione vostra?

Tale domanda è di certo nelle menti di voi tutti, e vi travaglia.

Rifiutarsi senz'altro di accettare tale responsabilità, sarebbe come voler dire, che a noi socialisti fa comodo di separarci dal proletariato, tutte le volte che esso, sollevandosi, trascorra in eccessi, cioè metta in giuoco le sue proprie passioni, e riveli, in una parola, l'indole sua. Tale modo di procedere, oltre ad essere segno di pusillanimità, menerebbe a questa incresciosa conseguenza: che il vantato socialismo dei propagandisti stia lassù campato in aria, fuori d'ogni connessione con la realtà storica e sociale del momento; o che sia una forma ammoder-

nata dello *sport radicale*. Noi conosciamo molti bravi rappresentanti di cotesto *sport*, adoratori di *Madonna Evoluzione*, rifuggenti come dalla peste dalla parola *rivoluzione;* il che poi, pei buontemponi della *giostra sociale,* si riduce ad un garbato modo di costituirsi nella frase filosofica un *alibi* alla vigliaccheria.

Ma d'altra parte il fondersi, anzi il confondersi esclusivamente con l'attuale inaspettata rivolta, sarebbe come un voler mandare in fumo ogni idea di regolare organizzazione delle forze proletarie, e un barattare il principio della lotta politica: — il che, in altri termini, si riduce a disconoscere le vie e i mezzi della *rivoluzione proletaria.*

Su questo filo sottilissimo dovranno reggersi le vostre deliberazioni; e non è chi voglia o possa invidiarvi, che abbiate da decider qualcosa in tali contingenze.

Vogliate però ricordarvi, che le decisioni vostre non impegneranno soltanto voi, nè varranno solo a delineare la situazione vostra di fronte ai proletari di Sicilia e di fronte al Governo. Le vostre decisioni torneranno o di grande aiuto, o di molto nocumento a tutto il partito socialistico italiano, che solo da poco tempo si è liberato dalle incertezze, incoerenze ed inconcludenze che lo assediavano, e d'ora innanzi non potrà vivere, crescere di forza e prosperare se non a patto:

di non ricadere nella *fatuità* dell'anarchismo;

di non cristallizzarsi nella goffa idea del *legalitarismo* parlamentare, che poi in avvenire può ben risolversi in una nuova requisizione del *bestiame votante;*

di essere, di voler essere, e di saper essere ispirato sempre al principio della *rivoluzione pratica e progressiva,* usando modi non preconcetti ma sperimentati di organizzazione, e forme tali di propa-

ganda quali le richiedono la condizione del paese e il temperamento degli uomini.

Fuori di ciò è o il *delirio* o la *viltà:* — di qua da tale linea nasce, e vegeta poi, la setta, la consorteria, la combriccola, ma non sorge e vive il partito. Nè c'è chi possa dispensare un partito vero e proprio dal dovere di studiare le reali condizioni del momento, per rifarsi sempre di nuova esperienza: salvo, che negata ogni ragione di processo, di adattamento e di progresso, non si voglia ridurre il socialismo al quissimile della dottrinella.

Ho letto in non so quanti giornali: « Laggiù non si tratta del socialismo ma della fame ». E poi: « quegli incoscienti danno in eccessi ». La gran sapienza da discussioni d'angolo di farmacia, da paesello di provincia!

Ma quelli, che in qualunque modo si assumono il carico di condottieri e maestri del movimento proletario, sanno bene, come voi sapete benissimo per vostra esperienza, che *appunto i passionati eccessi del proletariato rivelano la malvagia natura di quest'ordine sociale del quale il proletariato è vittima ed onta ad un tempo.*

Augurii vivissimi e saluti cordiali a tutti.

XV.

Socialisti e Radicali.

(Discorso nel *Congresso democratico* di Roma) (*).

Mi trovo in questa riunione in qualità di ospite. Se questo fosse un congresso di delegati formalmente eletti da circoli politici e da associazioni po-

(*) Fu pubblicato nella *Capitale* del 28 febbraio 1894 [Ed.].

polari, io, forse, non sarei qui. Veramente non so, se mai il partito socialistico stimerà, ora o poi, opportuno di farsi rappresentare in un vero e proprio congresso democratico; nè, se ciò volendo, sceglierebbe me a suo delegato.

Ma voi avete indetta una riunione semplicemente privata, diramando inviti affatto individuali; ed io, che non sono qui per adempiere un mandato, chiedo di poter dire la mia *personale* opinione, da socialista sì, ma non in nome dei socialisti.

Sedendo qui da ospite ho creduto conveniente e necessario di non partecipare attivamente alle vostre discussioni.

Ma ora, che, dopo maturo esame, voi state per deliberare due cose importanti, cioè un manifesto al paese, e l'inizio di una nuova ed operosa organizzazione, desidero di parlare, perchè, anche nel caso non si venga ad una votazione per appello nominale, io debbo spiegare il voto che potrebbe presumersi da me dato in silenzio.

Innanzi tutto prego la Commissione di risecare dal *manifesto* tutti quegli enunciati, che parlando in modo preciso di eventuali riforme, possono parere, nel tenore, nella motivazione, un tentativo d'invadere il campo, che oramai è riserbato all'azione del partito socialistico.

Ci fu un tempo in Italia, che la parte radicale, come esclusiva rappresentante di tutta l'opposizione contro il presente ordinamento politico e sociale, confuse nei suoi programmi le idee e i postulati della democrazia avanzata con *alcune* delle idee e con *alcuni* dei postulati, che in altri paesi erano già acquisiti ai programmi schiettamente socialistici dei partiti operai giunti alla maturità della propria indipendenza.

Ciò non fu, come pare ad alcuni, ipocrisia, ma il portato naturale di una situazione, che ingenerava delle illusioni.

Ora cotesto equivoco non è più possibile. In Italia è oramai nato un partito di socialisti, che nei congressi suoi ha detto a che miri e cosa voglia, e quello che ha affermato dapprima in genere, va ora precisando ed esplicando nei giornali, e con altri mezzi di propaganda e di agitazione.

Questo partito da poco avviato e tuttora in formazione, per il solo fatto d'essere apparso, toglie ai radicali di dare alla propria azione ed al proprio programma una soverchia estensione.

Pensate inoltre, che il movimento proletario ha assunto di recente da noi, specie in Sicilia, forme tanto acute, da far credere a molti, come io credo fermamente, che nessuna delle organizzazioni esistenti, non esclusa quella dei socialisti, vada esente dal pericolo di subire delle strane sorprese, ora che il paese sta per entrare in un momento di *crisi storica.*

La *lotta di classe* — e in ciò sta il nerbo del partito socialistico — votata nei congressi, e stampata nei giornali, ha poi forma assai diversa e tragicamente grave quando diventa passionata resistenza ed effettiva rivolta!

Premesso ciò, io approvo in massima il vostro manifesto, e mi auguro riusciate a fare una salda organizzazione. Dalla situazione d'Italia c'è per voi panno da tagliare, senza invadere il campo dei socialisti.

È cosa inutile, del resto, tirar fuori la solita filastrocca delle riforme sociali; recita che oramai fanno perfino i conservatori, — dalla cassa per la vecchiaia, alle famose *otto ore.* Non essendo voi ipocriti, non avrete nemmeno voglia di parer tali.

Come difensori della libertà, siete anche i difensori delle condizioni generali, entro le quali l'azione dei socialisti si deve esplicare; e senza che siate voi stessi dei socialisti, questo aiuto che voi date per indiretto alla causa del proletariato può bastare perchè in date condizioni e circostanze i socialisti vi tengano per amici ed alleati.

Faccio la mia modesta parte di socialista da parecchi anni; ma quanto a giudicare delle cose del nostro paese nella sua situazione reale, uso liberamente della mia testa e della mia esperienza. Non fui mai di quei socialisti di cartapesta — ora sono invero diminuiti, — che parlano con sdegnoso disprezzo della politica, ed aguzzano così volentieri gli strali contro la repubblica, anche quando questa non c'è, com'è il caso dell'Italia.

Non agogno ad abitare fin da ora nel mondo dell'avvenire, nè mi lusingano le attrattive di Madonna Utopia. Non invoco nemmeno a sproposito l'esempio della Germania, nel qual paese il partito socialistico è sorto in opposizione ad un sistema politico di altra origine e di altro assetto che non sia il nostro; e dove la Borghesia, per non aver mai conquistato rivoluzionariamente lo Stato, non può aver lasciato dietro di sè questo lievito di democrazia progressiva che siete voi.

Ho ferma persuasione, che il partito socialistico italiano, il quale di giorno in giorno cresce di numero e progredisce d'intenti, a non lungo andare, sarà tutto del sentimento che io manifesto ora qui come mia personale opinione, senza mandato, e senza impegno per alcuno.

Ho sentito parlare più volte di repubblica in questa riunione. Non dubito che qui non segga nessun democratico che non sia per lo meno repubblicano.

Ma tutti sanno ora che il tempo delle cospirazioni è finito. I partiti vivono all'aperto, e non delle condizioni che escogitano, ma di quelle che trovano. E per ciò, nella vita dei partiti, forza e prudenza sono qualità equivalenti.

XVI.

L'indipendenza della Polonia (*).

Roma, 10 maggio 1896.

Permettetemi di richiamare per mezzo vostro l'attenzione del Consiglio Nazionale del Partito Socialista Italiano, sopra di una risoluzione di carattere strettamente politico e rigorosamente internazionale, che i *socialisti polacchi* intendono di sottoporre all'approvazione dei delegati, che rappresenteranno il proletariato di Europa e d'America nel Congresso di Londra del prossimo luglio.

La risoluzione, che qui appresso riferisco tradotta, mi fu inviata appunto perchè io volessi comunicarla ai rappresentanti del nostro partito, pregandoli di esaminarla e di farne oggetto della discussione che occorre, onde poi i delegati italiani, che sederanno nel Congresso di Londra, possano accettarla con piena convinzione.

Credo che il miglior partito sia appunto questo, di pubblicarla nella *Critica sociale,* il che è come comunicarla a tutti.

Eccola:

(*) Fu pubblicata nella *Critica sociale*, a. VI, n. 10, 16 maggio 1896 [Ed.].

« Considerando:

« Che l'assoggettamento di una *nazione* ad un'altra *nazione* non può aver luogo, se non nel solo interesse dei *capitalisti* e dei *despoti;* e che per il *popolo che lavora* tale assoggettamento non può non essere causa di grave sciagura, quale che sia la nazione che ne rimanga colpita;

« e che in ispecie lo *czarismo russo*, il quale ritrae le sue forze interne e il suo peso nella politica esteriore dalla soggezione e dallo smembramento della Polonia, costituisce un pericolo permanente per il progresso del *proletariato internazionale;*

« il Congresso dichiara:

« La *indipendenza* ed *autonomia* della Polonia è cosa in pari tempo indispensabile, così allo sviluppo del proletariato polacco, come a quello dell'intero movimento *operaio* ed *internazionale* ».

Il carattere semplice, preciso ed intuitivo della risoluzione mi dispensa dall'aggiungervi un qualsiasi commento. Occorre forse ricordare ai socialisti che cosa voglia dire il *pericolo russo?* O si può supporre che un solo di essi ignori che la *Internazionale* cominciò appunto dall'*occasione* di un voto per la Polonia, e che al Congresso di Ginevra del 1866 tale voto fu ripetuto?

Un solo chiarimento credo opportuno di dare. Cotesta risoluzione procede dal partito socialista polacco oramai *unificato;* dal partito, cioè, che ha finalmente raccolto le varie frazioni socialistiche sotto una sola bandiera, e intorno a un solo programma. Questo è pienamente conforme a quello dei partiti proletari dei paesi più avanzati nelle vie del socialismo; e si completa poi, nella parte politica, con la domanda dell'autonomia democratica della Polonia, come condizione e premessa allo sviluppo del movimento operaio.

Se mai il mio voto personale, in favore dei polacchi e del loro programma, può valere qualcosa presso i compagni italiani, eccolo riprodotto da un volumetto polacco dedicato al primo maggio ultimo (*Pamiatko Majowa,* 1896) nel quale, a pag. 55-56, in data 1.° aprile, mi esprimevo così:

« Ci fu un tempo, che i generosi ed eroici figli della Polonia combattettero per la libertà d'Italia e, sotto la bandiera di quell'impareggiabile uomo di popolo che fu Garibaldi, bagnarono del loro sangue la terra italiana. Ci fu un tempo, che tutti i figli d'Italia devoti alla rivoluzione, pieni del sentimento di solidarietà che lega in un comune dovere tutti gli oppressi, chiedevano con ardore la liberazione della Polonia. Degli italiani vennero in Polonia, da militi coraggiosi della libertà polacca nell'ultima sollevazione del 1863.

« Il grido di: *Viva la Polonia!* non mancò mai in tutte le manifestazioni patriottiche e democratiche dell'Italia, o prossima a risorgere, o risorta appena. A quel tempo il *liberalismo* e il *patriottismo* stavano ancora sotto la costellazione dei Garibaldi e dei Mazzini, e non volean dire tradimento del popolo, e sfacciato esercizio di politica borghese.

« Oramai è venuta la volta di noi socialisti, ad esclamare: *Viva la Polonia!* Per noi, che rappresentiamo il moto della rivoluzione proletaria, i nomi di patria, di libertà, di popolo, di nazione hanno altro senso, e un senso che non ammette ipocrisie e mistificazioni e non si presta all'abuso.

« Dicendo: *Viva la Polonia!* noi non intendiamo di riferirci alla sola indipendenza della nazione polacca dal dominio della Russia, dell'Austria e della Prussia — la qual cosa è certamente indispensabile come condizione preliminare della liberazione interna —

ma noi vogliamo dire, senza condizioni e senza riserve: *Viva il socialismo proletario!*

« Per l'imputridimento della vecchia aristocrazia, e data la posizione e l'animo servile della vostra borghesia, i soli *proletari* sono capaci di emancipare la Polonia; e così sarà. Oramai i socialisti d'ogni paese, facendo voti per la *repubblica polacca*, intendono, come voi intendete nel vostro programma, che la repubblica deve liberare la Polonia dallo straniero e insieme gli operai polacchi dagli immani impedimenti allo sviluppo del socialismo, che fuori della Russia non hanno riscontro nel mondo.

« Assai incerta fu l'opinione dei socialisti degli altri paesi rispetto al movimento polacco, finchè voi rimanevate divisi in tanti piccoli partiti, ed eravate o incerti o discordi sulla linea principale del programma politico da seguire. I dissensi sono oramai finiti, e il partito unificato ha trovato la sua via definitiva.

« Gli operai polacchi, e quelli della Polonia russa in ispecie, han percorso già un buon tratto di via nello sviluppo del socialismo: e trovandosi trasportati, per il rapido sviluppo della grande industria, nelle condizioni di vita che son proprie dell'Europa occidentale, s'incontrano in difficoltà più gravi che non sian quelle in cui versano i proletari di qualunque altro paese.

« Gli operai della Polonia russa devono ancora procacciarsi quelle generali condizioni delle elementarissime libertà politiche, che non mancano nemmeno ai loro fratelli sudditi dell'Austria, nè ciò può accadere per vie che non siano rivoluzionarie. In tale situazione i proletari polacchi meritano l'incoraggiamento e l'ammirazione dei socialisti di tutto il mondo.

« Ma c'è un punto, per il quale i proletari polacchi possono andar superbi di sè e dell'opera loro. Preparando essi, che sono l'unico elemento vitale della nazione, da soli l'indipendenza della patria, concorrono a liberare l'Occidente dalla Russia reazionaria e contribuiscono indubbiamente ad accelerare nella Russia stessa lo sviluppo della rivoluzione ».

Vi prego di aggiungere le raccomandazioni della *Critica sociale* a questa comunicazione che io faccio al Consiglio nazionale.

XVII.

I FATTI DEL MAGGIO 1898 (*).

Roma, 26 giugno 1899.

Caro Turati,

A voi, che tornate dalla forzata villeggiatura del reclusorio di Pallanza, non so esprimere i miei rallegramenti, per la ricuperata libertà, in modo più sinceramente vero e più appropriato di questo: — Con voi torna in vita e rientra nella circolazione la *Critica sociale*. — Questa vostra Rivista non fu mai un vero e proprio organo del partito, nel senso ufficiale della parola, come molti credettero, o stimarono opportuno di dare a credere. Non fu nemmeno il punto di recapito di scrittori fissi ed abituali, i quali si fossero precedentemente accordati sopra un determinato programma, o che, caso per caso, s'intendessero sul modo d'illustrare una data situazione polemiz-

(*) Fu pubblicata nella *Critica sociale*, a. VIII, n. 10, 1.° luglio 1899 [Ed.].

zando. La *Critica* fu come una cosa sola con la persona vostra; — e, voi assente o impedito, essa non avea nè ragione nè modo di continuare ad esistere, sopravvivendo alla bufera del maggio, come a quella sopravvisse l'*Avanti!*

Ma se la *Critica* fu sempre come la stessa persona vostra in estrinsecazione, la vostra persona all'opera e in atto, l'animo vostro fattosi ricerca, e polemica, non per ciò fu meno la manifestazione costante e continuativa della vita del partito, nel modo nel quale il socialismo s'è andato svolgendo in Italia. Era via via diventata un organo di *politica pensata;* e come tale, a mio avviso, risorgendo, deve affermarsi e confermarsi d'ora innanzi.

Mi pare che al punto dove sono le cose d'Italia non sia più il caso di temere, che la *Critica,* per eccesso di liberalismo letterario, voglia aprire di nuovo e di continuo le sue colonne al pro e al contra delle dottrine, o lasciare soverchio spazio alle definizioni. L'ora presente impone degli obblighi positivi; e, dato pure che si dia sfogo alle polemiche a base d'informazioni meramente letterarie, (l'essenziale oggi è nello studio dell'attualità, nell'indirizzo politico, nel da fare. I casi di maggio, le successive persecuzioni, lo stato del Parlamento, la condizione generale del paese, gli stessi umori alquanto discordi dei componenti il partito, tutto l'insieme non lieto dell'ora presente inducono a credere, che cura precipua dei socialisti non può esser quella di chiedersi: a quando il socialismo? — ma quest'altra: che cosa dobbiamo fare, per salvarci e per progredire normalmente?)

Quante volte ho riletto quel numero della *Critica* del 1.° maggio 1898, e mi pareva di essere al 3 o 4 di quel mese, col proposito di rispondere all'articolo

di G. Sorel *Su la crisi del socialismo scientifico!* Ma ben altra crisi, che non *quella della scienza,* ha attraversato ed attraversa l'Italia da un anno in qua! La *Critica,* tornando in vita, documenterà, con l'esempio della continuata e migliorata discussione, di quanto giovamento sia stata per tutti *la lezione delle cose.* Il primo frutto è questo, che i socialisti sapranno ora, meglio che non sapessero in passato, quanto sia difficile e complicata la lotta che tocca loro di sostenere. Se per l'effetto della lezione delle cose il partito rimarrà libero dall'ingombro dei *facilisti,* tanto meglio — e sia lodata anche la così detta *crisi del Marxismo,* che mette fuori delle file quelli i quali confondevano con le loro illusioni personali di trionfi a breve scadenza la teoria catastrofica di C. Marx!

E per istare sul sodo, permettetemi di dare un consiglio. Io credo che il partito debba tenere quanto prima un Congresso. Questo è innanzi tutto il suo *diritto.* Perchè si tenne quello *cattolico* di Ferrara recentemente? Forse per discutere della Transustanziazione, e dell'Immacolata Vergine? O che forse al Governo della borghesia fa comodo, che i cattolici discutano di politica a modo loro, fino a stabilire i circoli universitari degli studenti? O sarà forse cosa più lecita di vagheggiare il ristabilimento del *potere temporale,* che non di parteggiare per l'amnistia dell'avv. Turati? I componenti di quel Congresso esercitarono semplicemente i diritti del cittadino. A questo stesso diritto debbono tenersi i socialisti; e, ad esercitarlo con la maggiore utilità possibile, giova rinunzino ad ogni manifestazione rumorosa e a tutto ciò che paia rivolto ad impressionare i non direttamente interessati. A tutto ciò che va in là dalla utilità pratica è consiglio prudente il rinunziare; e

anzi, aggiungo, esser cosa doverosa per il partito il rinunziarvi, perchè nulla deve attendersi dalla *réclame*, e per esso la semplicità dei mezzi tiene il posto di ogni altro espediente.

Ma questo, che io dico diritto, è anche un *dovere:* e sotto un doppio aspetto. Per tema d'esser lungo sarò brevissimo. I fatti del maggio sconvolsero i cervelli del più gran numero degl'italiani. Rimane ancora fitta nella mente di molti la persuasione, che di quelle rivolte e sommosse i socialisti siano stati, o i preparatori, o gli autori. Ora ai reduci dalle prigioni e dall'esilio, alle vittime, che infine appaiono veramente tali a tutta la gente di buon senso di ogni partito, è lecito di dire e di proclamare pubblicamente, senza tema d'incorrere nella taccia di viltà, come il partito socialista non abbia inteso mai, nè intenda, di organizzare delle rivolte; e come esso, anzi, per le condizioni proprie dello sviluppo economico e politico d'Italia, si trovi limitato nella sua azione normale e progressiva dal risorgere continuo delle agitazioni violente ed intempestive. In una parola, tutto intero un partito non può stare di continuo sotto il *pregiudizio* della scandalosa dottrina fatta valere in molti processi, e segnatamente nel vostro, del *dolus eventualis*.

Ma ciò, che chiamo dovere, ha un altro lato. Sarebbe opera di falsa carità il negare che nel partito c'è dissenso, non dirò di principii, ma di *umori*. Da ciò non si verrà ad alcuna scissura; ma quei dissensi devono essere pur chiariti e rimossi con la discussione, con la persuasione, col metodo intuitivo delle necessità presenti. Bisogna che così i focosi come gl'intiepiditi, così gl'illusionisti come quelli che serbano troppo vive impressioni dei casi del maggio, sottopongano a regolare revisione le impressioni ed

i giudizi loro, per rassegnarsi alla norma del fattibile.

Mantenere di continuo l'affiatamento col movimento operaio, e dare ad esso indirizzo politico: questi son sempre i due lati serii del problema. Queste questioni pratiche, e assai fortemente complicate, non basta, per risolverle, di ricondurle di continuo ai termini generici di evoluzione e rivoluzione. Si tratta di sapere nettamente quali carichi pratici il partito sia capace e disposto a prendersi su le spalle, data la condizione del paese; e quando abbia scelta la sua via, esso deve rifiutarsi a tutte le responsabilità, che non collimino con gli atti preordinati, e con le azioni volute. Ciò importa, che tutti e singoli i componenti il partito accettino la disciplina, non come si accetta una regola di morale cattolica, che ammette ogni sorta di dispense. E ciò sia detto così per gli sportisti della rivoluzione come pei bigotti della legalità. Non è certo, nè con le improvvisazioni, nè col fariseismo, che si porta innanzi la politica di un partito.

Io credo fermamente, che il partito ha guadagnato anzi che perdere, dopo le ultime traversie; e se ha perduto, ha perduto ciò che era inutile o nocivo ci fosse. Molti hanno perduto il figurino del mondo avvenire, che recavano sicuramente in tasca. A molti sarà passata la tentazione di appellarsi ad ogni piè sospinto all'autorità dei principii astratti. Altri si saranno accorti che i compagni, che s'intiepidiscono, erano stati per lo innanzi ed *ab origine* dei dilettanti di novità. Anche molti di quelli che avevano una certa pratica politica si saranno finalmente persuasi, che non vale di dommatizzare su le massime della *tattica* quando manchi il *tatto*.

A Congresso fatto, e se sarà condotto con saviezza

ed opportunità, si vedrà — ne son certo — che il socialismo è diventato più forte in ciò che di esso deve rimanere e progredire.

Lieto di ripigliare con voi la conversazione interrotta, vi stringo affettuosamente la mano.

XVIII.

IL CASO DREYFUS E IL CASO MILLERAND [*].

Scusandomi del ritardo, dovuto alla lentezza con la quale la posta è venuta a cercarmi fuori della mia ordinaria residenza, che è Roma, mi affretto a rispondere alla vostra circolare del 29 p. p. mese. Risponderò con franchezza d'animo, senza circonlocuzioni, concisamente; non parendomi sia il caso d'ingombrare le colonne della *Petite République* di un articolo composto alla maniera degli *argomentatori*.

Prendo la penna per scrivervi, proprio nel momento nel quale giunge qui precisa la notizia della nuova vergogna di Rennes, ove l'infamia del militarismo, ferocemente ostinato e *borné*, s'è completata di restrizioni mentali e di vigliaccheria gesuitica. Tutta la vicina Napoli, che del resto è lontana dal cotidiano affiatamento con la Francia, il quale è proprio di città come Torino e Milano, se n'è commossa come di una sciagura nazionale.

(*) Nella *Critica sociale*, a. VIII, n. 16, 1.° ottobre 1899. È la risposta del L. al consulto internazionale promosso dal giornale *La Petite République*, a proposito dell'entrata del socialista Millerand nel Ministero dreyfusardo [Ed.].

Per tale *senso intuitivo* della *grande affaire,* io crederei di mancare ai più elementari principii del dovere e della convenienza, se m'indugiassi a *dissertare* in favore del bravo, del prode, dell'eloquente, dell'indefesso Jaurès. Egli non deve chiedere ai compagni un *bill d'indennità;* e quei socialisti che si mostrassero disposti ad accordarglielo, farebbero soltanto torto a sè medesimi, come per difetto di buon senso.

Ai combattenti — si sa bene — non è sempre dato di scegliersi il campo nel quale discendano da bravi. Anche per questo rispetto a noi socialisti, che non siamo in vero fin qui ancora padroni dell'andamento delle cose del mondo, s'impongono, come agli altri mortali, le *chances* della vita. E quale *chance* potea darsi migliore di questa, di avere avuto modo di colpire ad un tempo, e *come in un sol punto*, il militarismo, il quale mette a nudo con tanta prodigalità le sue vergogne, il gesuitismo, che rialza il capo in nome della patria, e il capitalismo incapace a reggere la patria senza cadere nell'imboscata di una *nouvelle Ligue?*

Ma l'aver confuso in uno il *dreyfusismo* e il *socialismo* — si dice da parecchi — non è un grave pericolo per la *causa* nostra? Se cotesto pericolo c'è — nè io potrei di qui, ossia di tanto lontano, nè accertarne l'esistenza, nè valutarne la portata — conviene di rimuoverlo, e subito, così nei fatti, come nella opinione. Le condizioni presenti del socialismo francese, e la necessità dell'*entente* fra le diverse frazioni, la quale sussiste già da un pezzo, ed io mi auguro sia prodromo di vera e stabile unità, non permettono che tale pericolo — consista esso pure in un semplice malinteso — duri a lungo. Jaurès per il primo troverà la via ed il modo di provare

luminosamente, coi fatti e con la sua poderosa eloquenza, come ciò che può essere occasione o opportunità del combattere non è mai lo scopo finale di esso.

Mi affretto a soggiungere, che il secondo quesito non ammette da parte mia risposta affermativa. Salvare la repubblica — introdurre il socialismo nel governo della borghesia — dunque Millerand ministro col nostro *placet* — e quindi la tesi generica, che il socialista possa andare presentemente al governo! Non me la sento di correre a scavezzacollo su la traccia mal sicura di tali enunciati.

Come straniero, e come lontano dalla scena parigina, non sono veramente in grado di scendere all'*aneddotica* dell'ingresso di Millerand al governo; tanto più perchè di qui i pareri in proposito dei compagni francesi appaiono assai discordi, e poi il racconto fatto dal Rouanet, nella *Revue socialiste,* viene a rendere piu difficile l'apprezzamento del caso nei suoi particolari. Di fronte agli ottimisti i quali — beati loro! — intravvedono già l'inizio della repubblica sociale, di fronte ai pessimisti, che denunciano i pervertimenti dell'ambizione, io nell'atto del Millerand non vedo se non il *puro e semplice errore.* Nè parlo nel senso personale e subbiettivo del *caso di coscienza* — tanto più che non ho tutta precisa e ben profilata nella mente la personalità del Millerand — ma parlo di errore nel senso realistico e positivo di ciò che è *politicamente inutile o dannoso.* I meccanismi dello Stato moderno capitalistico e borghese — segnatamente in Francia, ove, alla quasi completa sparizione di ogni traccia di effettivo *self-governement,* fa riscontro l'accentuata centralizzazione — non lasciano campo al socialista, che arrivi *da solo* al governo, di far cosa alcuna, la quale vada in là dal *decreto... platonico,* e dal comando... *inascoltato.*

Ma salvare la repubblica! — si ripete. — Certamente i socialisti *possono*, e, secondo i casi, *debbono* essere i naturali e risoluti alleati di quelle frazioni della borghesia, le quali si trovino, nei diversi paesi, impegnate a combattere, o gli avanzi della feudalità, o la reazione cattolica, o il dominio della sciabola, o ogni altra forma di regresso. Ma devono essere e rimanere alleati *dalle mani nette*. Devono essere alleati come organizzazione politica del proletariato, che per la sua indipendenza disponga, ad ogni istante, della propria iniziativa e della libertà dei suoi proprii movimenti. Devono essere, in tutti i casi, alleati senza alcuna di quelle *connivenze* che si risolvono, da ultimo, in pericolose responsabilità e in vuote promesse, mentre che gettano poi nelle fila del proletariato i sentimenti della incertezza e della diffidenza.

Millerand potrà chiedere un *bill d'indennità;* ed io credo che i socialisti avranno quanto prima occasione di accordarglielo, perchè lui lo chiederà da ministro dimissionario e da *camarade* disilluso.

In questa risposta, come vedete, io mi avvicino, nelle sole conclusioni, ma non già nel tono, nel colorito e nella motivazione, a ciò che il Kautsky ha scritto nel *Mouvement socialiste*. Se non che io non chiederò scusa, come il mio amico Kautsky, dell'avanzare dei giudizii espliciti su gli avvenimenti di Francia. Voi francesi, siete a noi tanto prossimi per antica e per recente consuetudine. O che io, forse, quando leggo i romanzi di Anatole France, non esclamo di continuo: *Voilà, je suis chez moi?*

Gradite i miei augurii per la prossima costituzione del *Partito socialista francese, uno ed indivisibile.*

Portici (Napoli), 11 settembre 1899.

Nota bene. Mentre sto per inviare all'amico Turati questa lettera-articolo quassù scritta dieci giorni fa, perchè, se crede, la pubblichi nella *Critica* — nè so veramente se la *Petite République,* come era formale impegno dei firmatarii della circolare, l'abbia già riportata per intero nel mio appena tollerabile francese — mi capita di leggere nell'ultimo fascicolo del *Mouvement socialiste* un articolo apologetico, che Paul Dramas dedica al caso Millerand. E sia dell'apologia! Aperta l'inchiesta, è chiaro ci avesse ad essere il pro ed il contra. Ma il Dramas, tanto per mettere in piena luce le buone intenzioni del signor Waldeck-Rousseau verso gli operai, cita il seguente brano d'un discorso, che questi tenne a Roubaix nel 1898: « L'intento è di condurre il *salariato* alla proprietà commerciale ed industriale. Il lavoro deve uscire dall'isolamento mediante le organizzazioni collettive. Occorre che in un prossimo avvenire il *capitale lavori* e il *lavoro possegga* ». Evviva il signor Waldeck-Rousseau! Coteste peregrine sciocchezze ebbero, per ragioni spiegabilissime, corso e voga, prima, durante e dopo il 1848, fra i rinnegati del Saint-Simon, fra i Proudhonisti da *cabaret* e fra i *volgaristi* della economia apologetica uso Dupont-White e simiglianti; ma ora non si tollerano se non in bocca all'ameno prefetto Worms Clavelin della saporitissima trilogia di Anatole France. O che Clavelin fosse stato promosso?

21 settembre 1899.

XIX.

Giordano Bruno.

(Nella ricorrenza del 3.° centenario dell'arsione
in Campo di Fiori) (*).

Domani fa trecento anni, era di giovedì, al mattino per tempo, in ora non precisata, che Giordano, o meglio Filippo Bruno da Nola, ex-frate domenicano e filosofo panteista, fu abbruciato vivo in Campo di Fiori, all'angolo di via Balestrieri, secondo una verisimile interpretazione del Narducci.

Suona triste al nostro orecchio il verbale che si conserva nell'archivio di S. Giovanni decollato, ove era la sede della congregazione dei deputati alle capitali esecuzioni. Questo documento, venuto in luce nel 1891, basta da solo a sbugiardare le vane voci che si fecero correre, che Bruno fosse stato abbruciato soltanto in effigie; basta da solo a distruggere gli arzigogoli del Desdouits, che osò sostenere una siffatta tesi.

Ma, prima che quel documento fosse apparso, papa Leone XIII, che, non avendo più, come i papi del medio evo, sovrani da estollere o da abbattere e popoli da sgovernare, si diverte a far nelle encicliche il polemista, il 30 giugno 1889, rispondendo alle feste dell'8 di giugno, confermava pienamente l'uccisione.

Oltre a quel documento, noi non abbiamo di attestazione diretta che i due numeri degli *Avvisi* di

(*) Discorso pronunziato nel cortile della Sapienza il 16 febbraio 1900, e che noi diamo di sulla stenografia di un ascoltatore. Il Labriola fece anche in quell'anno scolastico una serie di lezioni intorno al Bruno, per le quali si veda l'appendice a questo discorso [Ed.].

Roma, specie di giornali del tempo, nel secondo dei quali, del 19 febbraio 1600, si legge:

« Giovedì mattina in Campo di Fiore fu abbruggiato vivo quello scellerato frate domenichino da Nola, di che si scrisse con le passate, heretico obstinatissimo; et avendo di suo capriccio formati diversi dogmi contro nostra fede, et in particolare contro la SS. Vergine et i Santi, volse obstinatamente morire in quelli, lo scelerato; et diceva che moriva martire et volentieri, et che se ne sarebbe la sua anima ascesa con quel fumo in paradiso; ma hora egli se ne avede se diceva la verità ».

Testimonio dell'abbruciamento fu quel retore e grammatico tedesco, noto sotto il nome dello Scioppio, che, dice il Fiorentino, era appunto la persona che ci voleva per far da testimonio a tal fatto: egli invero si trovò a Venezia quando fu pugnalato il Sarpi, a Roma quando fu bruciato il Bruno, a Napoli quando vi era imprigionato il Campanella. Lo Scioppio compose la morale stoica e un commentario agli osceni Priapei, e al Ritterhausen, rettore dell'Università di Altorf, scrisse una lettera dopo il rogo, la sera stessa del 17, in cui insulta a Bruno e loda la bontà del Vaticano, dove s'era recato a sollecitare la diaria. Infine, fatta eccezione di una nota che si trova nella depositeria pontificia e dove si dice che il vescovo di Sidonia è regalato di due scudi d'oro per aver degradato e scomunicato il Bruno qualche giorno prima del supplizio, nessun altro documento è giunto fino a noi.

La chiesa dice di abborrire dal sangue; e però consegnava l'eretico al braccio secolare, il quale crede col rogo di evitare appunto lo spargimento di sangue. Ma a Roma la cosa era diversa, perchè il governo civile era pur sempre quello del papa. Per

noi, abituati alle minuzie della cronaca moderna, torna doloroso che questa tragedia sia stata accolta dall'universale silenzio.

Certo, possiamo immaginare che al Bruno sia stata legata la lingua, perchè il Farinaccio, autorità cara ai giuristi, dice che tale è il procedimento da usarsi verso gli eretici.

E dice lo Scioppio che Bruno tra le fiamme non gemette, nè sospirò, ed essendogli stato mostrato un crocefisso, solo ritorse il viso. Le ceneri poi furono disperse al vento.

Esporremo un'altra volta, perchè solo tardi i filosofi tedeschi siano tornati a lui: quello che ci preme notare è il silenzio che si fece intorno alla sua persona. Silenzio così profondo, che ne tace il Vanini, bruciato poi anch'esso a Tolosa come eretico nel 1619; e il Campanella, riacquistata dopo venti anni di prigionia la libertà, stampando a Parigi la sua Metafisica, parla solo di un *quidam Nolanus,* e Galileo, nel *Nunzio Siderco,* dopo soli 10 anni dalla morte del Bruno, ne tace affatto, cosa di cui più tardi gli mosse rimprovero Keplero, amico e ammiratore del Bruno.

La sentenza era stata pronunciata l'8 febbraio, nove giorni prima dell'esecuzione, e in questi nove giorni Bruno, fu, per la finzione vigente a Roma del papa spirituale e del papa re, nel carcere dello Stato. Che al momento della condanna Bruno abbia pronunciate le famose parole, risulta dalle testimonianze dello Scioppio e del Conte di Ventimiglia, fedele discepolo del nolano.

Negli ultimi nove giorni di prigionia a che pensò Bruno? Si sarà certo ricordato di quelle sue parole scritte a Londra:

Tu ne cede malis, sed contra audentior ito.

E se in quel carcere avesse potuto pensare che 289 anni dopo sarebbe sorto un monumento in suo onore, se avesse potuto prevedere l'epigrafe di Bovio, avrebbe detto: — La mia iscrizione l'ho già fatta nel *De Monade* così:

> Pugnavi, multum est; me vincere posse putavi
> (Quando animo virtus fuit illa negata lacertis)
> Et studium et nixus sors et natura repressit.
> Est aliquid prodisse tenus; quia vincere fati
> In manibus video esse situm. Fuit hoc tamen in me
> Quod potuit, quod et esse meum non ulla negabunt
> Secla futura, suum potuit quod victor habere,
> Non timuisse mori, simili cessisse nec ulli
> Constanti forma, praelatam mortem animosam
> Imbelli vitae. Virtus fuit aemula laudis
> Possibilis. Volui siquidem concurrere gallus
> Cum gallo, haud ausus corvus contendere cygnis,
> Rana bovi, perdix aquilae, cuculus philomelae,
> Cantu praepetibus pennis, mole atque colore (1).

Quest'uomo, se avesse dovuto in quell'ora estrema confessare sè medesimo, avrebbe detto: — Il mio secolo non è questo, perchè io ho già superata ogni forma di religione.

E col suo spirito napoletano, una volta in Londra, celiando aveva detto: « Bruno nolano, bada che non ti capiti di esser preceduto dalle faci in pieno giorno, se mai ti succeda di rimettere il piede nei dominii della Chiesa ». E, come domenicano, nulla gli poteva essere ignoto dell'arsenale del S. Uffizio creato contro gli albigesi, di cui il primo ideatore era stato quel Guidone da Cremona, che fu testimone della persecuzione dolciniana.

Clemente VIII, fatto papa nel 1592 e morto nel 1605, aveva ridotto a conversione Enrico IV di Francia, aveva asservita alla sua potestà Ferrara e aveva

---

(1) *De Monade*, cap. VII. Cfr. BRUNNHOFER, *Giordano Brunos Weltanschauung u. Verhängniss*, Leipzig, Fues, 1882, pp. 182-3 [Ed.].

rafforzato quel potere temporale che durò saldo fino al 1859. Si dice che fosse piissimo, e al suo tempo, per quel che poteva apparire, sembrava che, se nuovi demoni non fossero sorti, il mondo cattolico fosse presso che ristabilito.

Siamo all'anno santo del 1600, durante il quale, secondo le esagerazioni dei cronisti, ben tre milioni di pellegrini passarono per le vie di Roma, e celebre perchè ben 41,239 messe si dissero in San Pietro e ben 318,000 volte fu somministrata nella stessa chiesa la comunione.

Vinto il re ugonotto, la Francia rientrava nel grembo della chiesa cattolica e il calvinismo rimaneva come sètta. In febbraio, dopo pochi giorni dal martirio di Bruno, fu istituita la cerimonia delle quarantott'ore.

L'avevano serbato per l'anno santo, perchè Bruno fin dal 1592 era in prigione. A che sì lungo indugio? E io chiedo a tutti gli scrittori cattolici contemporanei su quale fondamento continuino a diffamare Bruno.

Fuori il processo, dico: esso appartiene alla storia. Tanto, oramai il sistema copernicano non si discute più, ed è stato accettato dallo stesso Vaticano il giorno che ha fatto la specola.

Fuori il processo, e non venite a dirci che Bruno nel suo *Candelaio* ha offeso il pudore: il *Candelaio* nulla ha da invidiare alla commedia del Bibbiena recitata in Vaticano, presente papa Leone X!

Se Bruno fu frate scostumato, noi, uomini moderni, lo regaliamo per questa parte alla Chiesa, che lo aveva nutrito e allevato!

Perchè quest'uomo nel suo temperamento si era sbagliato d'età nel nascere: egli era un postumo della Rinascenza.

E, del resto, lo stesso sistema nel nolano aveva avuto un precursore nel cardinal Di Cusa. Bruno era nato il 1548, quattro anni dopo la convocazione del Concilio di Trento, e aveva 52 anni quando fu bruciato. Egli appartiene al periodo tenebroso della reazione cattolica.

Ridateci il processo, gridiamo, perchè, tra l'altro, in esso ci dovrebbero essere allegati alcuni degli scritti del Bruno, che noi ignoriamo e che completano le sue teorie.

Perchè nasconderci questo processo? Forse che noi ignoriamo la vita del cardinale Borghese, che divenne poi papa col nome di Paolo V, uno dei giudici del Bruno? Forse che noi ignoriamo chi fosse il cardinale di Santa Severina, il quale chiamava celebre notte e lietissima quella di S. Bartolomeo? Forse che noi ignoriamo per quali astuzie lo scaltrissimo Bellarmino procurò la condanna del Bruno, creando un nuovo tipo di eresia, la irreligione? Basta difatti guardare alle seguenti date, per persuadersi di quanto mistero sia avvolto questo processo.

L'arresto di Bruno avviene nel 1592 e il processo romano s'inizia nel 1599, finisce il 4 febbraio dello stesso anno; poi il papa ordina la cosiddetta *obbedienza*, cioè concede al Bruno 40 giorni affinchè si ravveda; ma ecco, tutto è posto in tacere e fino al 21 dicembre del 1599 il processo non vien ripigliato.

Invitato a ravvedersi, Bruno rispose: « non debbo, nè voglio ravvedermi, non ho materia per ciò, e non so perchè debba ravvedermi ».

In tutti gli anni della prigionia, per quello che se ne sa da certe carte consegnate da un patriota italiano, rimasto anonimo, al Berti, la questione cadde su questo: sapere se Giordano Bruno dovesse esser condannato come eretico, secondo il comune con-

cetto, o se nell'ambito delle eresie dovesse entrare la teoria dell'infinità dello spazio e della pluralità dei mondi. Questa dovette essere la tesi del Bellarmino. E già anche allo Scioppio pareva condannevolissima è la sua dottrina dei mondi innumerevoli.

Ora ci domandiamo: poteva cedere Giordano Bruno ai suoi oppressori? Sì, prima; no, dopo.

Nel primo processo di Venezia, preso prigioniero dal suo scolare Mocenigo nella casa ospitale, quando già stava Bruno per fuggire in Germania a Francoforte, dove il suo editore lo aspettava, egli cercò di sottrarsi al processo.

Bruno venne a Roma non da eroe, e lo divenne nel carcere, e in cospetto della storia a Campo dei Fiori.

Tornato in Italia, dal 1591 alla morte egli è sottratto per sempre all'attività scientifica; e poichè dalla fuga dal convento di Napoli nel 1576 al 1591 passano solo quindici anni, è in tale breve periodo ch'egli spiega tutta la sua meravigliosa attività scientifica.

È in quindici anni forse ch'egli scrive quelle opere latine, riunite e ristampate in sette grossi volumi per cura del Ministero della Pubblica Istruzione e quei due volumi di opere italiane, di cui si ha ora una buona edizione fatta in Germania. In questi quindici anni ha vagato per tutta l'Europa, incontrando a Ginevra la scomunica dei calvinisti, a Parigi l'intolleranza degli aristotelici, in Germania quella dei luterani e di nuovo dei calvinisti.

Espatriato d'ogni patria, egli è più atopico di Socrate!

Ora, fuori e più in là della tragedia esterna del processo, sono i suoi attriti che dovrò raccontare.

È la crisi della scienza che si pone di fronte alla

Chiesa, ma che non si può affermare, perchè le mancano gli strumenti.

Bruciar Bruno per offese alla Vergine è una puerilità, e il Bellarmino capì la difficoltà di far rientrare quest'uomo nei canoni della *praxis* ereticale.

Bruno è il precursore filosofico della scienza moderna: non dobbiamo a lui specificate scoperte, ma abbiamo in lui tutto lo spirito e tutto il bisogno della scienza moderna.

Egli reca in sè tutta una rivoluzione, e conscio delle sue qualità si chiama *il fastidito:* egli non è duce di partiti, come tanti altri, nè consigliere di sètt1, come Calvino.

Egli ha guardato al futuro, mentre la civiltà, dopo le grandi scoperte geografiche, da mediterranea diventava oceanica, e mentre la nuova concezione copernicana scompaginava la gerarchia dell'universo.

Non esistono più gli astri e i pianeti contenuti nelle immobili sfere. E allora la gente s'è domandata con spavento: dunque è esistito un altro Adamo e un altro redentore per ciascun mondo? Onde a ragione il Bellarmino dice: « Il sistema copernicano è il più conforme alla ragione, ma il più alieno agli interessi della Santa Sede ». Il mondo diventa, secondo la frase del Bruno, gl'infiniti mondi, dell'azione di Dio rimane l'*Unitutto,* all'infinitamente grande fa riscontro l'infinitamente piccolo.

Bruno fu bruciato, perchè diceva che tutte le religioni sono nulle, che tutto si rimuta per interna virtù.

Nelle università dove Bruno ha insegnato vi è poca traccia di lui: dove nulla, dove tenui ricordi, dove una semplice firma. Ma Bruno ha trovato poi il suo compimento nel *Deus sive natura* di Spinoza; e l'ultimo suo scolaro è Giorgio Hegel. Ecco perchè

il nome di Bruno tornò in onore in Germania al principio di questo secolo.

Nè io ho aspettato il 1889 per onorare il filosofo nolano, perchè vengo, quantunque non ne segua le idee, da quella scuola in cui brillava Bertrando Spaventa, il quale pensava che lo studio della filosofia tedesca sarebbe stato da riprovarsi se non avesse continuata la tradizione bruniana.

Giordano Bruno dall'Inghilterra, sotto il governo della vergine Elisabetta, come prevede la fortuna politica dell'Inghilterra così prevede lo sviluppo dell'intelletto tedesco, e lui, che non fu mai eretico perchè non fu mai credente, rende omaggio a Martin Lutero, che, novello Alcide, ha legato il Cerbero dalla triplice tiara e costrettolo a vomitare il suo veleno.

Questo sarà il programma delle mie future conferenze, che non potranno essere solenni certo come quella di oggi, ma nelle quali, perchè in me nulla ha mai potuto Ignazio di Loyola, manterrò un'intonazione alta, quale il mio dovere lo esige; perchè, professore di filosofia, non rispetto che il mio convincimento.

Delle lezioni che il Labriola consacrò al Bruno nel febbraio e marzo 1900, non ci restano se non i rapidi appunti che egli prendeva per la cattedra; e da essi possiamo desumere la tela del corso. Il Labriola, includendo lo studio sul Bruno nelle sue lezioni di filosofia della storia, si proponeva di trattare *Del destino storico di Giordano Bruno*, « ossia dell'urto fatale e tragico della nuova concezione del mondo e della vita con la tradizione, con l'organamento universitario, coi poteri politici, con l'Inquisizione, con la reazione cattolica ».

« In altri termini, — diceva — non è l'analisi letteraria dei suoi scritti (invocata da Fiorentino), non la revisione

critica della sua vita (Berti), non la esposizione sistematica della sua filosofia (Carrière), non la disquisizione sui suoi successori e sul suo influsso (su Spinoza, su Leibniz, etc.), ma la fissazione di un momento storico, per cui un gran contrasto di forze e di correnti sociali diventa contrasto d'idee e di tendenze; e in questo contrasto, che è lotta, gli uomini, i sistemi sociali, le forme politiche, sono travolti. Il fatto specifico di Giordano Bruno è, che egli ha coscienza di tale sua situazione, che nel suo carattere è la sua tragedia e che nel suo carattere concorre il suo temperamento, la sua fantasia, la sua poesia, la sua vocazione: egli c'entra con l'eroico furore e come in possesso di una forza che lo trascini: la coscienza del progresso (Bacone — Pascal — Schiller — Hegel). Si ricordi il suo frequente paragonare sè stesso con Colombo. La somma del suo pensiero è in quel luogo dell'*Infinito universo*, citato anche dal Brunnhofer (p. 139, n. 1): « Dalla qual con-
« templazione (se vi sarremo attenti) avverrà, che nullo
« strano accidente ne dismetta per doglia o timore, e nes-
« suna fortuna per piacere o speranza ne estoglia; onde
« aremo la via vera alla vera moralità, saremo magnani-
« mi, spreggiatori di quel che fanciulleschi pensieri sti-
« mano, e verremo certamente più grandi che que' dei che
« il cieco volgo adora, perchè dovenerremo veri contempla-
« tori dell'istoria della natura, la quale è scritta in noi me-
« desimi, e regolati esecutori delle divine leggi che nel cen-
« tro del nostro core son inscolpite... Questa è quella filo-
« sofia che apre li sensi, contenta il spirto, magnifica l'in-
« telletto, e riduce l'uomo alla vera beatitudine, che può
« aver come uomo, e consistente in questa e tale compo-
« sizione: perchè lo libera dalla sollecita cura di piaceri
« e cieco sentimento di dolori; lo fa godere dell'essere
« presente, e non più temere che sperare del futuro ».

« Traducendo in prosa moderna, questo è l'avvento della borghesia al governo della società; questa è la mente che spazia libera nella ricerca della natura; questa è la scienza che aspira a diventare la regolatrice progressiva della vita; questa è tutta la rivoluzione del mondo moderno fino all'89 presentita. Si rilegga l'altro luogo di Bruno citato dal Brunn-

hofer (p. 32, n. 1). E il suo presentimento di Darwin? (cfr. Brunnhofer, ivi, 177-8, 179, 180, 181) ».

« Ma la tragedia personale di Bruno ci rimanda a una più grande tragedia — la decadenza d'Italia. Nasce l'anno 1548, l'anno in cui Filippo diventava re di Spagna e di Napoli (Carlo V — Innsbruck — Maurizio di Sassonia). La Riforma, che spinse altre nazioni, e segnatamente l'Olanda e l'Inghilterra, su le vie del progresso, non ebbe da noi che l'effetto della reazione. La Spagna, padrona del regno di Napoli e del ducato di Milano, tiene come rinserrata tutta l'Italia entro i suoi confini; la rovina del mezzogiorno comincia, e insieme la decadenza d'ogni seme di libertà e di progresso. Al centro si fortifica e si consolida il potere temporale, arma indispensabile al papato per avere l'*ubi consistam* se non voleva rimanere un semplice istrumento del grande inquisitore di Madrid. Clemente VIII già comincia il riavvicinamento alla Francia. Dopo finita la libertà di Siena, e chiusasi Lucca nell'assetto di una repubblica patriziale e conservativa, il principato civile dei Medici con temperato governo dava relativo sfogo all'attività letteraria e scientifica (come si vide più tardi nell'accademia del Cimento) e ai miglioramenti economici della campagna; ma rendeva impossibile ogni risveglio di vita democratica, d'iniziativa popolare, di energia personale. Cominciano a vegetare nell'etichetta e a sviluppare le passioni più basse e crudeli le piccole corti dei piccoli potentati lungo il Po dal Monferrato a Ferrara, che ripigliano nella loro impotenza le vie dell'omaggio e dell'ossequio verso il Sacro Romano Impero, che pareva restaurato. L'Italia diventa paese di pezzenti, di contadini, di umili, di aspettanti la fortuna dal caso. Il fidecommesso rifà qua e là la feudalità quasi esaurita; e come è la base della grande proprietà terriera in Lombardia, mette in balìa del signorotto il contadiname del mezzogiorno. Ambigua è la posizione dei duchi di Savoia, che solo più tardi diventano, come re di Sardegna etc., vera parte attiva della politica nazionale. Venezia era dannata da che si era trovato il capo di Buona Speranza e s'era scoverta l'America. Genova s'era condannata da sè. Comincia l'epoca del capitalismo: le Fiandre, il nord della Francia e poi

'Inghilterra. — Il costume si corrompe (i cicisbei; l'inverecondia; la virtù; la delazione). E *tanto più perchè in popolo di così raffinato ingegno non era possibile la soggezione mansueta dei nordici o il fanatismo spagnuolo:* la vita diventava finzione. — Tutto ciò è accaduto più tardi, nel secolo XVII, ma nella seconda metà del secolo XVI c'era l'avviata. Torquato Tasso è il simbolo psicologico della decadenza. Più notevole è perciò la figura di Bruno che proprio nella seconda metà del secolo XVI raccoglie l'eredità della rinascenza, e come precursore della scienza, ossia come filosofo della intuizione copernicana, è in battaglia contro i pedanti, i misoneisti, gli ortodossi di ogni specie. Ha i polmoni della respirazione speculativa aperti ad ogni sorta di adattamento; è l'araldo della concezione cosmocentrica, che riduce a misura relativa piacere e dolore della cotidiana esperienza. Ed è anche perciò un *illuso.* Il genio è presbite. Rimane *italiano* pur migrando per tutto il mondo, perchè l'Italia è la civiltà ancora; rimane *cattolico,* perchè il cattolicesimo era stato l'opera della storia, che non è la vacuità della fede subiettiva. Che cosa era il mondo protestante? Teologia, intolleranza e guerre. C'è voluto due secoli per arrivare a Lessing e a Kant ».

Dopo questa introduzione, il Labriola espose, secondo le più recenti ricerche critiche, la vita e l'attività del Bruno, animandola di molte osservazioni. Così sulla forma letteraria delle opere del Bruno fa queste osservazioni: « Montaigne, due anni innanzi, aveva pubblicato i *Saggi,* filosofando in lingua viva. Pure Bruno è indeciso. Si appella sempre ai suoi scritti latini. Dialogo vero. Tono di conversazione, ravvivato dal talento poetico. Scherzo: descrizione viva, messa in scena e satira: obbrobrii: indignazione: versi (*Eroici furori*). Non mai stile convenzionale; ma la lingua pare indocile, lo stile fa crepacci, il classico è già prossimo al barocco. Comincia l'indistinto e l'ineffabile. I termini nuovi: pare tradotto dal tedesco ». A proposito dell'interrogatorio del Bruno a Venezia e delle sue risposte concernenti la teologia: « Bisognerebbe inserire qui tutto un capitolo sulla storia degli interpetri simboleggianti, da Scoto Eriugena ad Hegel. Questi, chiappato, avrebbe detto: — io sono cri-

stiano, ma sono cristiano in quanto filosofo. E poi il monista non può ammettere il divario assoluto tra verità ed errore. E poi lui era dialettico e aveva cominciato dialetticamente dalla teologia tomistica. E poi ancora c'era la sofistica della difesa ». A proposito della ritrattazione di Bruno a Venezia il 3 giugno 1592 e l'avere implorato grazia: « Ai teatrali dell'eroismo ciò dispiace; ma per me aggrava la colpa di chi l'ha ucciso ».

Della filosofia del Bruno diceva:

« Bruno è un filosofo moderno. Egli non piglia le mosse dalla restaurazione di una filosofia antica (come Patrizio, Zorzi, Gassendi, Lipsio, Sanchez), nè dalla interpretazione del testo di Aristotile (come Pomponazzi), ma da una *nuova visione* della realtà e da un nuovo motivo a filosofare (cfr. il mio scrittarello del 1889 (1)). Ma bisogna guardarsi dal soverchio modernizzare di alcuni recenti studiosi (Trezza, Morselli, Schiattarella). Un giudizio equilibrato è quello del Tocco.

« Noi non difendiamo qui il testo di Bruno, ma il nostro testo: l'attestazione che Bruno fa della rivoluzione del pensiero. Perchè egli è il primo pensatore moderno, egli è caotico. Germinale e germinativo, gli hanno tolto il modo e il terreno per incominciare la germinazione.

« Nella persona di Mocenigo c'è la reità malvagia; nella sentenza della S. Inquisizione c'è l'infanticidio della filosofia moderna ».

Esposte le dottrine cosmologiche del Bruno sulle orme del Riehl, soggiungeva:

« Per il primo Bruno ha pensato il cosmo come lo pensiamo noi, esclama il Riehl (2); per il primo ha pensato il mondo come ora lo pensano gli astronomi, afferma e dimostra il Tocco.

« Ma questo cosmo gli si colora ed avviva. Da per tutto la stessa forza è all'opera (Keplero nei giovani anni).

---

(1) In questo volume, pp. 327.

(2) A. Riehl, *G. Bruno: zur Erinnerung an den 17 februar 1600*, Leipzig, 1889, 2.ª ed., 1900. Da quest'opuscolo il Labriola attinse parecchi particolari ed osservazioni [Ed.].

Non dubita che da per tutto la stessa vita organica in variati svolgimenti, e anche più perfetti dei terreni, si manifesti. Solo uno stolto potrebbe credere che negli altri corpi celesti non ci sia che la luce che mandano a noi. Ciascuno di essi è un organismo. Nelle diverse parti del mondo materiale tutte le possibili *forme* vengono a maturità; tutte le specie si sviluppano e in ciò consiste la eccellenza dell'Universo. Qui è il suo conforto; qui è la liberazione dai mali e dalle imperfezioni del particolare. È sorpassato l'angolo visuale del mondo fatto a beneficio particolare dell'uomo, la concezione antropocentrica. Chiama se stesso contemplatore ed ammiratore dell'infinito; e dalla infinità dello spazio e dalla infinità del principio insitamente agente *argomenta alla infinità attuale del mondo.*

« Questo è il più grave impiccio della *speculazione.* Chi m'impedisce di aggiungere numero a numero? E dove dovrebbe finire lo spazio? E chi m'impedisce che ciò che è possibile divenga reale? E che l'essere potenziale sia tutto effettuale? E non sarebbe indegno di pensare che una potenza infinita produca un effetto finito? E perchè è impossibile di pensare un mondo sensibile con confini materiali, Bruno è riuscito all'affermazione che il mondo sensibile sia materialmente infinito.

« Ho toccato il fondo delle antinomie kantiane!! Ma ciò che può essere per noi obbietto di pacata e dubitativa meditazione, è per lui oggetto di esaltata e religiosa affettività, e quindi l'*eroico* furore eliocentrico (Copernico) diventa teocentrico (Bruno).

« Dovunque noi siamo, noi siamo ugualmente vicini al centro (Dio), e Dio è in noi. Dio è in fondo di ogni cosa ed è l'essenza di ogni essere.

« *Natura est Deus in rebus.* Ecco quello che è stato detto l'inno del Bruno al Dio-Natura: — Noi cerchiamo Dio nella inesorabile legge della natura e nella devota vocazione di un animo che si rivolge a quella; noi lo cerchiamo nello splendore del sole, nelle bellezze che scaturiscono dal seno di questa nostra madre terra nella vista delle infinite stelle che alla cinta immensurabile dell'unico cielo vivono, sen-

tono, pensano e all'Infinitamente buono, all'Unitutto ed Altissimo rendono canti di lodi.

« Ecco Spinoza tutto intero. In Dio necessità e libertà, volere e fare, potere ed essere, fanno uno. Dio è assolutamente infinito, ed ogni suo attributo è infinito ».

Dopo avere raccostata la monade di Bruno alla monade di Leibniz, il L. notava:

« Qui la considerazione macrocosmica che potrebbe essere la rappresentazione di una contenenza senza confine, cede il posto alla dialettica per cui al discorso della mente (le ombre delle idee) risponde il trascorrere delle cose d'una in un'altra. Gli oppositi sono apparenti, e mentre nella conoscenza finita e particolare causa ed effetto sono distinti, nell'infinito si confondono.

« Le forme cangiano ma non rispetto ad una inerte materia — *caput mortuum*, — ma rispetto ad una materia che è in sè forma, e che è identica a ciò che in noi si rivela come ragion direttrice. È quell'identico che ammaestra la natura. Gli è come un artefice o artista che dal di dentro produce le labili forme delle cose che rientrano nel fondo universale scomponendosi (qui pare di leggere Schelling). Ogni cosa particolare è come un atto dell'universa ragione: — Se non sono viventi, sono animate quanto al principio per un atto immanente — (qui par di leggere Haeckel, che dal fastigio della scienza positiva ci viene a dire che ogni atomo è coscienza).

« Dunque la forma è anch'essa sostanza. Perchè la sostanza è attiva — e il dualismo di materia e forma è un nostro modo di vedere, un'apparenza fenomenica (Locke).

« Le cose non sono sostanze particolari, ma la sostanza fatta particolare. La natura che nei particolari è un infinito dispiegamento — nel suo tutto è uno svilupparsi in infinito — e quindi un indefinito regno di forme e gradi. All'infinità esteriore dispiegata risponde l'intrinseca infinità del principio.

« Ciò che ha colore non è in sè colore (immagine). E quindi male e bruttezza sono parvenze (Ecco Spinoza).

« E mi arresto:

« Convengo con Aloisio Riehl (un notevole rappresen-

tante della neocritica) che, mentre il Bruno copernicano è affatto originale disegnando una immagine del mondo che è la nostra punto per punto come filosofo dell'astronomia, — il Bruno metafisico, chè rinnova le concezioni eleatiche e neoplatoniche e amplifica il Cardinal di Cusa e volge Lullo a nuovi intenti, è meno originale e non fa testo per noi. Convengo con lo stesso Riehl che Bruno pose il tema della *speculazione moderna* da Spinoza ad Hegel, e che ciò non conviene più in gran parte alla filosofia scientifica, che filosofa su ciò che è obbietto di scienza: il che vuol dire criticismo e scienza del limite. Ma Bruno vive in un periodo di transizione, nel quale le vie della filosofia e della scienza non sono ancora distinte; e convengo col Riehl che nel caso del Bruno la forma stessa poetica esaltata è un vantaggio di fronte ai posteriori pretesi tentativi metodici.

« Ma, data la posizione di Bruno copernicano e teologo, la sua metafisica è congrua. Perchè a un modo infinito non può rispondere un Dio estrinseco, e, data la immanenza di Dio nel mondo, è pure data l'attualità della causa infinita. Il *natura sive Deus* c'è voluto per passare alla *natura sine Deo*.

« Non mi fermo sull'etica e sull'estetica di Bruno in quanto è cosmocentrica. Qui di nuovo ci troviamo in presenza di germi — dai quali scaturiscono poi indirizzi diversi; — p. es., l'eroica meditazione e la politica superiore alle teologiche controversie.

« Per la prima volta lo sguardo si estende alla veduta interoceanica delle razze e dei popoli, e s'arriva al concetto di un succedersi di forme che significano perfezionamento. Noi siamo gli antichi. L'idea dello sviluppo complicandosi con quella di un maggior dominio su la natura dà luogo alla persuasione del progresso, che diventa poi imperioso e categorico nel secolo XVIII ».

Conchiudendo, il Labriola riepilogava queste sue conferenze sul Bruno, promettendo di tornarci su in novembre, a principio del nuovo anno accademico. E finiva ribattendo un'allusione fatta da Leone XIII in un suo discorso di pochi giorni prima alle dimostrazioni bruniane: « Roma non è più il municipio medioevale, nè è la capitale del mondo cattolico: è soltanto la capitale d'Italia ».

« Chiesi la pubblicazione del processo e documenti. Non è semplice curiosità. Vi chiedevo un atto di ammenda. Ma la teologia cattolica non è pieghevole come la protestante (Schleiermacher, Spinoza). Difatti la vostra teologia dal Concilio di Trento non è più progredita. La riforma cattolica fu la reazione; e l'assassinio di Giordano Bruno sta proprio nel mezzo tra la notte di S. Bartolomeo e l'inizio della guerra dei trent'anni. E con la teologia arrestata avete prodotto l'avvento della filosofia. Pio IX si proclamò infallibile in materia teologica, voi vi siete proclamato infallibile in filosofia arrestandovi a Suarez. Perciò vi abbiamo contrapposto G. Bruno, perchè sappiate che c'è una sola infallibilità: la fede nel progresso.

« Alle molte jatture procurate all'Italia resa terra dello straniero s'aggiunse questa che i germogli della sua filosofia son fruttificati in terra straniera da Cartesio a Comte, da Hobbes a Spencer, da Spinoza a Wundt. Abbiamo avuto D. Ferrante nel secolo XVII. Vico è pensatore isolato. Poi la reazione dal 15 al 60: Rosmini scomunicato, Gioberti condannato; e ora la neoscolastica.

« Ma per quanto questo Stato sia relativamente debole, per quanto sia fiacco da noi lo spirito pubblico, per quanto immatura la democrazia, noi siamo a tale che io, modesto insegnante di filosofia, senza sforzo posso fare quello che un titano del pensiero non potè fare. I segni dei tempi si son trasformati nella maturità dei tempi. Sarebbe perfino ridicolo mettersi in atteggiamento tragico di fronte a tal gesto di minaccia sul quale passa allegramente l'ironia delle cose. Non occorrono parafulmini contro i fulmini che non toccano. O Gregorio VII, o Innocenzo III, o uomini sommi, o sommi pedagoghi, dite al vostro successore che Giove s'è oramai dimesso da persona tragica e si toglie in mano a titolo di fulmine un giocattolo da parodia. Noi spettatori del cielo riformato secondo lo Spaccio della Bestia Trionfante — noi che ne abbiamo l'annunzio da tre secoli, — noi ridiamo di cuore ».

XX.

La Triplice e la pace [*].

Caro Moneta,

Permettimi che io risponda alla circolare della *Società Internazionale della pace,* che reca la tua firma, e non semplicemente col dire sì o no a proposito dei varii quesiti, ma discutendo e polemizzando.

I punti che proponete son semplici; troppo semplici in verità, perchè possa sorgere il più piccolo dubbio nella mente del lettore, circa le intenzioni vostre. « La Triplice, in tempo non lontano scadrà, i rapporti dell'Italia con la Francia, e quelli dell'Austria e della Germania con la Russia son migliorati ». Dunque, diteci voi: « il trattato di alleanza con gl'imperi centrali potrebb'essere sostituito da un altro, con cui gli Stati contraenti si obbligassero a deferire al giudizio della Corte permanente di arbitrato residente all'Aja le *vertenze* di qualsiasi natura? ». E poi continuate a chiedere, che un simile trattato si stipuli fra l'Italia e la Francia « per rinsaldarne i legami di amicizia in questi ultimi tempi riannodatisi fra le due nazioni »; e logicamente venite all'enunciato, che lo stesso possa farsi da parte nostra con la Gran Brettagna, « visti gli eccellenti rapporti che da tanti anni esistono tra il nostro paese

---

(*) Lettera a Teodoro Moneta, in risposta ad un questionario circa l'opportunità di sostituire alle attuali alleanze una corte permanente di arbitrato internazionale all'Aja: inserita nella *Tribuna*, di Roma, del 21 giugno 1901. In questo stesso giornale, 1 maggio e 28 agosto 1901, si trovano due lettere del Labriola, l'una sul *Primo maggio* e le riforme che il proletariato poteva chiedere a un governo liberale, e l'altra sull'appoggio da dare dai socialisti a un siffatto governo [Ed.].

e l'Impero brittanico ». Il pezzo forte del vostro argomentare è « nel buon esempio dato dall'Italia con il trattato conchiuso con la Repubblica Argentina nel 1898 ».

Vi faccio grazia dell'esempio, che, come tutti gli esempii, non può avere se non valore approssimativo appena. E qui l'approssimazione è poco probativa. La remota e quasi elementare Argentina, che non può fare a meno delle operose braccia dei nostri poveri proletarii, ed è campo a così largo impiego del capitale straniero, ragguagliata a questi prossimi e confinanti Stati europei, il cui essere è tutto nel loro continuo e complicato divenire, e in ciò che ambiscono, conquistano, assoggettano e sfruttano in tutto il resto del mondo!

E la Russia dove la lasciate? La Russia che non trovando più la via di Costantinopoli attraverso i paesi balcanici, che sono in parte e in un certo modo diventati una quasi sub-Austria, minaccia dall'alto dell'Ararat il Mediterraneo, e intanto s'interna nell'Asia, da sovvertitrice di atavici rapporti e da creatrice di condizioni nuove; tant'è che dal Turkêstan sufficientemente organizzato arriva già ai nostri mercati il cotone, la seta e perfino il frumento. Non ripeterò i vecchi *clichés* delle imprecazioni democratiche contro la Russia; ma non è chi non veda, che quel mondo lì è diverso dal nostro e pauroso al nostro: e mi pare la democrazia dell'Occidente non debba fare la satira di sè stesso pigliando ancora sul serio gl'inviti pacifici dello czar, il quale due anni fa si mascherò da profeta alla Tolstoi.

Vengo all'essenziale. Per voi, dunque, della *Società della pace*, tutti i contrasti e tutte le opposizioni fra gli Stati si riducono a *vertenze*, che un

tribunale possa risolvere pronunciando *sentenze*. — Immaginiamoci pure tante Svizzere, neutrali, senza speranze di conquista, senza colonie, senza vertiginose peripezie economiche interne od esterne. E poniamo poi al di sopra di tutte codeste Svizzere un tribunale, che in nome di una giustizia perfettissima metta termine, una buona volta, alle varie e spesso spietate lotte per l'esistenza. Non è così che dobbiamo figurarci il quadro del mondo?

Naturalmente bisognerà partire dallo *statu quo:* e qui ti voglio. Noi italiani, che ci siamo vista crescere strepitosamente la potenza inglese e francese qui attorno a noi nel Mediterraneo, proprio dacchè ci siamo ricostituiti ad unità di Stato; noi che vediamo di continuo svolgersi l'influenza austriaca nei Balkani, e passare di sopra a quella influenza la merce tedesca e il capitale tedesco oramai invasore della Turchia asiatica, — noi platonicamente aspetteremo gli arbitrati, senza cercare i modi e senza tentare le vie per aumentare le condizioni materiali di nostra potenza, senza ulteriori sforzi di quell'arte politica, la quale è non solo abilità, ma è prestigio ed esercizio di forza?

I nuovi *araldi* della giustizia arbitrale arresteranno — si capisce — l'Inghilterra su le vie dell'imperialismo; che viceversa poi è per essa materiale condizione di esistenza, a cominciare dal frumento importato, senza del quale gli operai inglesi morrebbero di fame, e a finire ai più complicati prodotti della industria, pei quali la vecchia e un tempo esclusiva dominatrice del commercio internazionale sente vivo il cruccio dell'*in Germay made*. I nuovi *Feciali* intimeranno alla Germania di rimettere in questione l'Alsazia-Lorena, e ordineranno all'Austria di abbandonare le ambizioni balcaniche — e questi

furono i motivi veri e proprii della *duplice,* diventata poi *triplice* per l'accessione dell'Italia a patti già esistenti — e caso mai inibiranno agli Stati Uniti di esserci incomodi di loro immani concorrenze, e magari toglieranno a quel paese d'impiegare i suoi abbondanti capitali nella canna da zucchero delle isole di recente acquisto, perchè non siano rovinate le barbabietole così sapientemente protette nel vecchio continente.

Insomma, e a farla breve, gli è cotesto concetto troppo *tenue* di *vertenza,* che guasta intero il vostro assunto. Le vertenze, che un tribunale arbitrale può presentemente risolvere, son quelle soltanto che gli Stati interessati, o tengono per bagattelle da far giudicare per punto d'onore diplomatico, o considerano come ragioni d'una guerra eventuale che si voglia ad ogni costo evitare. Ma la vertenza è al postutto e sempre, o l'indice, o l'incidente, o l'accessorio, o il sintomo della gara, della opposizione, della concorrenza che è fra gli Stati. È il fenomeno più o meno intenso della lotta fra i varii complessi economico-politici, che hanno o cercano raggio d'azione o sfera di influenza: e questa lotta viene dall'intima struttura degli Stati stessi, e il più delle volte è la condizione del loro progredire, e il modo di avverarsi della consistenza loro. Quel tribunale da voi vagheggiato dovrebb'essere, più che un tribunale, un arbitro; ma anzi un direttore, un distributore, un pedagogo delle attività di tutti e singoli gli Stati e le nazioni, poco meno che un surrogato alle forze automatiche ed *elementari* della storia, il procuratore perpetuo del *capitale,* che è il vero e schietto assegnatore di tutte le energie che di presente sono in opera. Un consiglio di savii che si sostituisca allo *zig-zag* della storia? La concorrenza

che ceda il posto alla giustizia inerme e senza mezzi di coazione: — quella impetuosa concorrenza, che è fino ad ora condizione di relativo progresso, e sarà tale finchè non s'avveri il *socialismo?* Ti confesso che tutto ciò va troppo in là dalla comprensione mia.

Ma perchè ti scrivo? Forse per dirti che occorra di acquetarsi del tutto alla Triplice, in quanto essa occasionando la Duplice — se mai questa realmente esiste — e inducendo l'Inghilterra a tergiversare di continuo, ha finito per ridurre l'Europa in una condizione di equilibrio leggermente instabile, in uno stato non di *pace* ma di *non-guerra?* Ma a svolgere tali idee occorrono i libri; nè io saprei ridurre in poche parole la persuasione, in che son venuto pei miei recenti studi, del come le presenti condizioni d'interdipendenza economica interoceanica manterranno per un pezzo la vita delle nazioni civili nei rapporti di una sempre più acuita concorrenza; il che non toglie, che il socialismo sia già una gran forza, e che i partiti operai siano un potente contrappeso alle varie borghesie.

Ti scrivo per una malinconica ragione. Temo che noi italiani siamo platonici perchè siamo materialmente deboli. Noi troviamo sempre immatura l'uva che gli altri mangiano per maturissima. Da noi è frequente la declamazione contro la guerra, mentre abbiamo continuo il fermento della guerra civile a casa nostra: da noi si protesta sempre contro le espansioni, mentre mandiamo in tutto il mondo le forze vive dei nostri lavoratori in servizio del capitale straniero: le alleanze stabili — che certo non sono le più confacenti al sistema parlamentare — furono spesso criticate con vivacità ed insistenza, ma pochi vedono a fondo la gravità della situazione del nostro paese, che è come rinserrato ed assediato

da tre potenze internazionali ad una volta. E dico dalla papale, che invalida i titoli della nostra unità; dalla capitalistica che asporta dall'Italia i profitti commerciali ed industriali; e dalla operaia che riduce in condizioni d'inferiorità all'estero i nostri emigranti.

Dovremmo noi essere, inoltre, anche isolati, in tali condizioni iniziali di sviluppo economico lento ed intralciato? Ed isolati con fiducia di maggiore e più larga iniziativa: e di quale?

Ma qui non sono a proporre degli ordini del giorno, e mi piace di rimanere in *pace* almeno con te, e ammiratore sempre delle tue nobili intenzioni.

Roma, 18 giugno 1901.

XXI.

A PROPOSITO DEL PROGRAMMA SACCHI.

(Da un'intervista) (*).

[« Un nostro redattore si è recato ad interrogare il prof. Antonio Labriola sull'importanza teorica e pratica dello scritto dell'on. Sacchi intorno al partito radicale. Il giudizio del prof. Labriola ha un doppio valore, perchè egli è da tutti riconosciuto come un maestro della dottrina socialista in Italia, e perchè egli non è direttamente interessato nella politica parlamentare del suo partito.

Riproduciamo qui il colloquio integralmente e con assoluta precisione. »]

(*) Dal *Giornale d'Italia*, a. I, n. 7, 23 novembre 1901. Il programma del deputato Sacchi era stato pubblicato nella *Nuova Antologia* del 16 novembre 1901, col titolo: *Il concetto politico del partito radicale.* — Diamo luogo nella nostra raccolta a questa e ad un'altra intervista, perchè esse rispecchiano esattamente il pensiero del Labriola e son dovute ad un suo amico, che è dei più valorosi pubblicisti italiani, il prof. Andrea Torre [Ed.].

— Vi pare vera — ha chiesto il nostro redattore — la teoria del Sacchi che la caratteristica di una società politica moderna sia data tutta da ciò che egli chiama « forza operante », che viene solo e direttamente dal popolo, e niente da ciò che costituisce « l'autorità centrale » e già organizzata di uno Stato?

— Dopo le dichiarazioni dell'*Avanti!* — risponde il Labriola — alle quali quasi per intero aderisco, e dopo i giudizii del Ferri, che in generale accetto, io in quanto sono socialista non credo necessario di pronunziarmi sul conto del Sacchi. In fondo il Sacchi, con qualche variante di forma, continua la tradizione del radicalismo italiano, il quale è stato sempre riformista e non mai rivoluzionario.

— Ma io domando a voi, in quanto siete cultore di scienze sociali e filosofo della storia, un vostro giudizio sulla parte dottrinale della teoria del Sacchi, da me formulata più sopra.

— Ebbene, francamente vi rispondo che il mio buon amico Sacchi, il quale, fino a poco tempo fa, si è espresso sempre chiaramente nella prosa corrente dei pubblicisti, e secondo quel comune intendimento che nasce dalla pratica forense e dalla pratica parlamentare, ora che nel recente articolo della *Nuova Antologia* ha voluto troppo filosofare ed entrare anche lui nei dominii della così detta politica scientifica, abbia piuttosto ingarbugliato che chiarito il pensiero suo. E veramente non ce n'era bisogno. Perchè un uomo che pochi mesi fa era prossimo ad entrare nel gabinetto Zanardelli, non occorre s'affanni a dimostrare che egli riconosce l'utilità della monarchia e la possibilità di combinarla con le riforme progressive, e che per tali conchiusioni pratiche debba ricorrere all'autorità filosofica degli Spen-

cer e regalare in proprio ad Ardigò la teoria spenceriana della « differenziazione ».

— Insomma su quella formula non mi volete dir nulla?

— Vi dico semplicemente che il fatto stesso che Sacchi rende tanto omaggio al Principe e riconosce nel monarcato una forza regolatrice e riassuntiva degli altri poteri sociali e politici, contraddice nettamente a quel suo enunciato della forza impulsiva emanante dal popolo.

— Questo diciamo anche noi. La formula teorica del Sacchi menerebbe ad un governo rivoluzionario, mentre egli in realtà e praticamente vuole l'ordine e le riforme pacifiche e graduali.

— Sì. Il buon Sacchi parte da un enunciato che dovrebbe metter capo nella costituzione del 1793, e finisce in una monarchia che piglia forza unicamente dalla tradizione e dal prestigio.

— Cosicchè voi non attribuite nessuna importanza a queste discussioni?

— Certamente che le considero come importantissime, non per quello che Tizio o Sempronio vada dicendo o stampando, ma per l'insieme, cioè come rivelazione dello stato degli animi e delle cose. E cioè, per queste discussioni si viene a chiarire che la monarchia in Italia è più solida di quello che molti sognatori non abbiano finora mai creduto; che questa monarchia funziona ancora da simbolo dell'unità, da simbolo che è reso quasi indispensabile dalla presenza del Papa in Roma. D'altra parte, il sorgere e il raffermarsi di un proletariato capace già di una notevole attività politica, ha per via della propaganda socialista costretto i vecchi radicali a riempire di alcune cose consistenti le loro vecchie formule negative. E giacchè la monarchia non è

prossima a tirar le cuoia, cresce per necessità di cose la tendenza a fissare il programma di una graduata politica radicale, che per un verso sfrutti il prestigio tradizionale della monarchia e per un altro arresti o indugi l'irrompere del proletariato.

— Attribuite voi tutta cotesta intenzionalità e consapevolezza al Sacchi?

— Lo credo un uomo di buoni istinti politici per attribuirgli sufficiente consapevolezza dell'opera intrapresa. Soltanto gli consiglierei di tenersi al fare empirico adottato finora, e di lasciare stare le argomentazioni scientifiche, che in politica contano nulla, e con le quali si può spropositare facilmente, quando non si è uomini del mestiere.

— In modo che il socialismo avrà domani nel Sacchi un avversario?

— Ciò è impossibile, pel solo fatto che il Sacchi non potrebbe entrare che in un ministero su per giù come il presente, cioè in un ministero nel quale il liberalismo della condotta è una condizione di esistenza. Nè il Sacchi può essere capo di un partito di sua fattura, perchè a ciò gli mancano i mezzi.

— Non avete altro da dirmi?

— Vorrei dirvi una cosa che mi porterebbe troppo per le lunghe, ed è che fra tanta gente che discute di riforme con o senza la monarchia, nessuno poi queste benedette riforme le precisa. Cosicchè la quistione si aggira sull'aspettazione di una volontà che non c'è...

— Permettetemi di dirvi che in questo punto non siete esatto. I miei amici non da oggi hanno formulato un piano di riforme, pratico e preciso, ed hanno, pur non essendo al governo, presentato in proposito anche qualche progetto di legge.

— .... Lo stato presente di cose ha la sua spie-

gazione nella situazione d'Italia, che è travagliata da molti mali; ma in pochissime menti questi mali assumono la forma di problemi. Voi conservatori dovete esser grati a noi socialisti che vi abbiamo costretti a ripensare ai problemi che stavano in fondo alla politica, e senza di noi socialisti non sarebbe apparsa neppure la discussione intorno al Sacchi.

XXII.

TRIPOLI, IL SOCIALISMO E L'ESPANSIONE COLONIALE.

(Da un'intervista) (*).

[« I giornali socialisti — a proposito di una possibile azione italiana su Tripoli — hanno riprodotta in questi giorni la loro vecchia opposizione del socialismo contro la politica di espansione; e l'on. Ferri ha ripetuto nell'*Avanti!* le non meno vecchie formole della « barbarie militaresca » contrapposta « alla vera civiltà lavoratrice e feconda » e della presunta « politica imperialista » posta di fronte ad « una politica di raccoglimento e di rigenerazione ». Queste antitesi artificiose non rispondono alla realtà e verità delle cose; e sopra tutto è assurdo il concetto di un socialismo, che mentre pretende di rappresentare la vita più intensa e feconda della società moderna, si mostra pauroso di uno dei movimenti più larghi, complessi e rigeneratori del mondo contemporaneo, quale è l'espansione nazionale.

Esiste veramente quest'antitesi tra socialismo ed espansione nazionale? Prima di esaminare direttamente il problema per conto proprio, ho creduto di interrogare un socialista, che in Italia e all'estero è stimato come uno dei maggiori conoscitori della storia e della dottrina socialista,

---

(*) Dal *Giornale d'Italia*, a. II, n. 103, 18 aprile 1902. Vedi sopra nota a p. 428 [Ed.].

a cui ha dato un contributo originale ed autorevole di critica e di svolgimento: parlo del prof. Antonio Labriola.

Io ricordavo che in una lettera dell'agosto 1900 sui *socialisti e la quistione cinese*, egli biasimava i socialisti che soffrono di « anticolonite cronica » e combatteva *i pregiudizi* antiespansionisti che diceva « tollerabili in una *sètta*, ma non degni di un *partito* che ha per sè l'avvenire in tutto il mondo civile ». Ricordavo anche una lettera di lui sulla *Triplice e la pace*, in cui derideva coloro che sognano la pace perpetua e credono che l'Italia si possa sequestrare dal moto internazionale come una piccola e neutrale Svizzera.

E però io ho voluto chiedere al prof. Labriola che cosa pensasse dell'agitazione, che i socialisti vorrebbero promuovere contro quello che essi chiamano l'*imperialismo*, e che è poi più semplicemente, l'espansione coloniale, e che cosa pensasse, come socialista, di un'azione dell'Italia a Tripoli, dal lato dell'opportunità nazionale e dell'utilità del proletariato »].

Il prof. Labriola non appena ha inteso lo scopo della mia visita, ha detto sorridendo: — Dio mi guardi da un'intervista! Io non avrei nulla di particolare da dire in fatto di informazioni.

— Niente intervista, ho risposto io. A me non piace questo nome; e non son venuto per chiedervi informazioni. Io desidero conversare con voi su una quistione di massima e su certe ragioni di opportunità ed utilità, di un'azione italiana a Tripoli, *dal punto di vista nazionale, a cui credo che il socialismo non possa essere estraneo.*

— È infatti così, ha ripreso il prof. Labriola. Gli interessi dei socialisti non possono essere opposti agli interessi nazionali, anzi li debbono promuovere sotto tutte le forme. Gli Stati di Europa — vi ripeto concetti e frasi che ho altra volta espressi — sono in un continuo e complicato divenire, in ciò che

ambiscono, conquistano, assoggettano e sfruttano in tutto il resto del mondo. L'Italia non può sottrarsi a questo svolgimento degli Stati che porta con sè uno svolgimento dei popoli. Se lo facesse, e potesse farlo, in realtà si sottrarrebbe alla circolazione universale della vita moderna, e rimarrebbe *arretrata* in Europa. Il movimento espansionista delle nazioni ha le sue ragioni profonde nella concorrenza economica.

Economia e politica non sono due cose separabili a volontà e artificialmente. La lotta tra gli Stati per quella che si dice sfera d'influenza o raggio d'azione viene dall'intima struttura degli Stati stessi, e il più delle volte è la condizione del loro progredire, il modo di avverarsi della consistenza loro. Non è possibile, nelle condizioni odierne effettive degli Stati, che la concorrenza ceda il posto ad una giustizia inerme e senza mezzi di coazione: questo io dissi a coloro che sognavano si potesse costituire l'*arbitrato internazionale* per comporre le vertenze tra le nazioni e quelle che sono le forze automatiche ed elementari della storia, e questo dico oggi a coloro che, per avversione a certe necessarie forme coattive di cui sono costretti a far uso gli Stati, preferiscono rinunziare a quel relativo progresso che nasce dal prender parte fattiva all'impetuosa concorrenza propria del nostro tempo.

Vi ricordo queste mie parole, scritte nel giugno dell'anno scorso:

« Da noi è frequente la declamazione contro la guerra, mentre abbiamo continuo il fermento della guerra civile a casa nostra: da noi si protesta sempre contro le espansioni, mentre mandiamo in tutto il mondo le forze vive dei nostri lavoratori in servizio del capitale straniero: le alleanze stabili — che

certo non sono le più confacenti al sistema parlamentare — furono spesso criticate con vivacità ed insistenza, ma pochi vedono a fondo la gravità della situazione del nostro paese, che è come rinserrato ed assediato da tre potenze internazionali ad una volta. E dico dalla papale, che invalida i titoli della nostra unità; dalla capitalistica, che asporta dall'Italia i profitti commerciali ed industriali; e dalla operaia, che riduce in condizioni di inferiorità all'estero i nostri emigranti ».

— Vedo che voi vi rendete conto completo delle condizioni reali, complesse della politica nazionale; e sono giustificate le vostre parole, che, cioè, il socialismo sarebbe una *sètta* e non un *partito*, quando volesse avversare questo moto delle forze automatiche ed elementari della storia. Io ricordo, soggiunsi, anche un altro vostro giudizio in cui dite che: « bisogna esser fermi nel concetto che l'Italia *non può volontariamente sequestrarsi dalla storia,* dopo che per secoli ne era stata messa fuori dai fati ». Volete spiegarmi questo vostro pensiero in relazione alla politica che si attribuisce al nostro Governo verso Tripoli?

— Supponete che l'unità d'Italia invece di venire a compimento nel 1870 si fosse fatta a principio del secolo XIX; il nostro paese allora sarebbe di certo entrato come terzo concorrente in competizione con l'Inghilterra e la Francia nel predominio sul Mediterraneo. Ora, il Mediterraneo è stato, dirò così, riabilitato come grande centro storico per tre fatti e ragioni: perchè cioè il canale di Suez lo ha riavvicinato agli Oceani; e la conquista dell'Africa per mezzo dell'Europa capitalistica è diventata indispensabile e tecnicamente possibile; e l'Occidente d'Europa si è dovuto preoccupare dell'avanzarsi minac-

cioso della Russia, dal 1850 in qua, verso questo antico centro della civiltà europea. Ebbene, noi siamo arrivati troppo tardi, per prendere posizione di predominio, e toccherà alla politica italiana di rassegnarsi a Tripoli, che certo non ci compensa nè di Tunisi nè dell'Egitto, perduti per noi. Nel trentennio corso dal 1870 in qua nemmeno la Triplice è valsa a darci carattere di potenza decisiva; e come la nostra politica africana non fu in fondo che un incidente della politica inglese, così tutto il nostro atteggiamento nel mondo è dipeso dalla Triplice, e ossia dalla necessità di subirla prima, e dalla paura di perderla dopo. Affermarsi come capace di una propria iniziativa, sarebbe per l'Italia — dirò in linguaggio un po' filosofico — come un cessare dall'essere un incidente e cominciare dall'essere un efficiente. Perciò la questione di Tripoli va giudicata per noi come il primo saggio della nostra prima *libera* e cosciente apparizione nella politica mondiale.

— Ma credete che l'attuale Ministero abbia coscienza di questo fatto così importante e complesso? Vi faccio notare che in ogni caso si tratterebbe di una coscienza sopravvenuta molto tardi — di una, passatemi la frase, coscienza postuma negli uomini che dirigono ora la politica italiana; essi avversarono sempre con criterio molto empirico, molto ristretto, l'espansione coloniale dell'Italia; e furono avversarii delle vedute di Crispi, che vide bene fin dal 1878 quale grande compito e quale magnifica fortuna sarebbero spettate all'Italia se essa avesse preso parte all'impresa d'Egitto con l'Inghilterra da cui era invitata, e se avesse saputo a tempo opportuno imporre la sua azione a Tunisi. Convenite, dunque, che queste sono pagine ben tristi per la politica italiana?

— Non posso discutere questa parte storica della nostra azione politica e diplomatica. Vi dirò solo che io ho molta fiducia che l'attuale Ministero agirà bene nella questione tripolina; e un'ancora maggiore fiducia l'ho nelle circostanze. La politica liberale non ci ha alienata la Germania e pure ha inspirato maggior fiducia della Francia verso di noi.

— Scusate, interruppi io, ma se per politica liberale intendete quella dell'attuale Ministero, voi dimenticate l'on. Visconti-Venosta (io non giudico qui in merito la sua politica) che è stato il primo ad iniziare e condurre le cose quasi sino al punto in cui oggi si trovano.

Il prof. Labriola sorrise, e continuò:

— La recente intervista da voi pubblicata col conte di Bülow dimostra chiaramente che la Germania, malgrado l'affettato silenzio della stampa tedesca, alla Triplice ci tien molto, e ci tiene, perchè, fra le altre cose, apre alla Germania le vie indirette dell'agognata influenza sul Mediterraneo. Si capisce che non siamo più ai tempi in cui alla Germania premeva di premunirsi contro la *revanche* francese, e all'Austria di difendersi dalla possibile invasione russa. La Triplice è ora veramente la pace...

— È stata sempre la pace, anche ai tempi di Crispi. Questa è storia.

— E non impedirà a noi di avere le mani più libere che non ai tempi bismarckiani per trattare con le altre potenze. In fondo, tutto compreso, il momento è buono per una politica d'iniziativa.

— Voi credete che l'impresa di Tripoli avverrà. E la credete utile?

— Dio buono! La credo possibile, benchè io non sia nei segreti dell'on. Prinetti, della cui abilità, destrezza ed oculatezza non dubito. Quanto all'uti-

lità, bisogna spiegarsi: certo che militarmente non ci compensa della minaccia che per l'Italia e sopra tutto per la Sicilia rappresenta la Tunisia armata dai francesi. La Tripolitania con tutta la Cirenaica è troppo in giù *dalle grandi linee del Mediterraneo.* Ma siccome non è oramai in poter nostro di togliere queste grandi linee nè all'Inghilterra, nè alla Germania, nè alla Francia, non ci resta che accomodarci a Tripoli. Certo io sarei ben lieto che il nostro paese si trovasse nelle condizioni della Germania, che col suo capitale, con la sua industria, con le ferrovie che costruisce, senza colpo ferire e senza impiego di un solo soldato, si sta economicamente impossessando della Turchia asiatica. Ma visto che non c'è di meglio...

— E per colpa di chi, se non dei *platonici* della politica italiana che lasciarono sfuggirsi le migliori occasioni?

— .... ci rassegneremo presto o tardi a pigliare quella parte della costa africana che rimane disponibile.

— Ma l'opposizione dei democratici e dei socialisti non credete che possa produrre un movimento anti-tripolino nel paese?

— Certamente la democrazia non può acquetarsi all'impiego di soldati in una impresa che direttamente non implichi l'esplicito principio della difesa della patria; come è naturale anche che la democrazia protesti contro l'impiego del pubblico danaro, contro un'impresa di dubbia o di incerta utilità. Ma dal complesso delle condizioni presenti politiche del paese, e parlamentari in ispecie, io argomento che l'opposizione democratica e socialista potrà estrinsecarsi in voti, in proteste, ma difficilmente assumerà il carattere di quelle agitazioni che impediscono ad

un Governo di operare. In fondo, con un po' di garbo il Governo troverà modo di far capire che la Tripolitania economicamente non è poi l'Eritrea.

— Ho capito. Mi basta! Ma, dunque, voi ammettete che l'acquisto di Tripoli possa assicurare all'Italia dei vantaggi economici?

— Sì, se assumeremo l'impresa come un grande lavoro da compiere attraverso varie generazioni; perchè non si tratta già di una lotteria, ma di un compito nuovo da assolvere, che sarebbe quello di conquistare per colonizzare. Ora, dato che si possa con giusti calcoli prevedere che la Tripolitania diventi nelle parti più coltivabili un tèrreno d'azione per il capitale e per il lavoro italiano, data la nostra colossale emigrazione, che negli ultimi tempi è enormemente cresciuta, non sarebbe poi tanto antidemocratico, che lo Stato ora impiegasse le forze militari e finanziarie pubbliche in un'impresa che potesse poi incanalare per secoli le forze elementari demografiche della nazione italiana.

— La vostra è un'idea ampia e vitale, dissi io, e rispondente a quella buona politica che non può, non deve trascurare il domani; ed è politica che i grandi Stati moderni d'Europa hanno seguita prima di noi, ed anche contro di noi. Ma in Italia regna generalmente l'empirismo e spesso non si vive se non della politica del giorno pel giorno...

— Capisco, rispose il prof. Labriola. La nostra immaturità come nazione si rivela appunto in questo, che noi non possiamo predisporre la politica ad effetti di lunga scadenza. Viviamo troppo del giorno per giorno, e crediamo che le grandi potenze mondiali, le quali si sono impossessate, o delle grandi fonti naturali della produzione, o dei punti decisivi geografici del commercio, abbiamo soltanto vinto una

specie di terno al lotto! Generalmente ora, per es., quei pochi che parlano delle *chances* economiche della Tripolitania si limitano a considerare Tripoli come sbocco mediterraneo ai commerci di carovana; il che ridurrebbe tutta la impresa agli interessi di una dozzina di ditte commerciali, e allora mi pare che la opposizione democratica è e rimane difficile a smontare, perchè non si può proprio ammettere che impunemente, in principio del secolo XX, si mettano le forze militari e finanziarie di un paese a disposizione dei soli appaltatori e monopolisti di commercio.

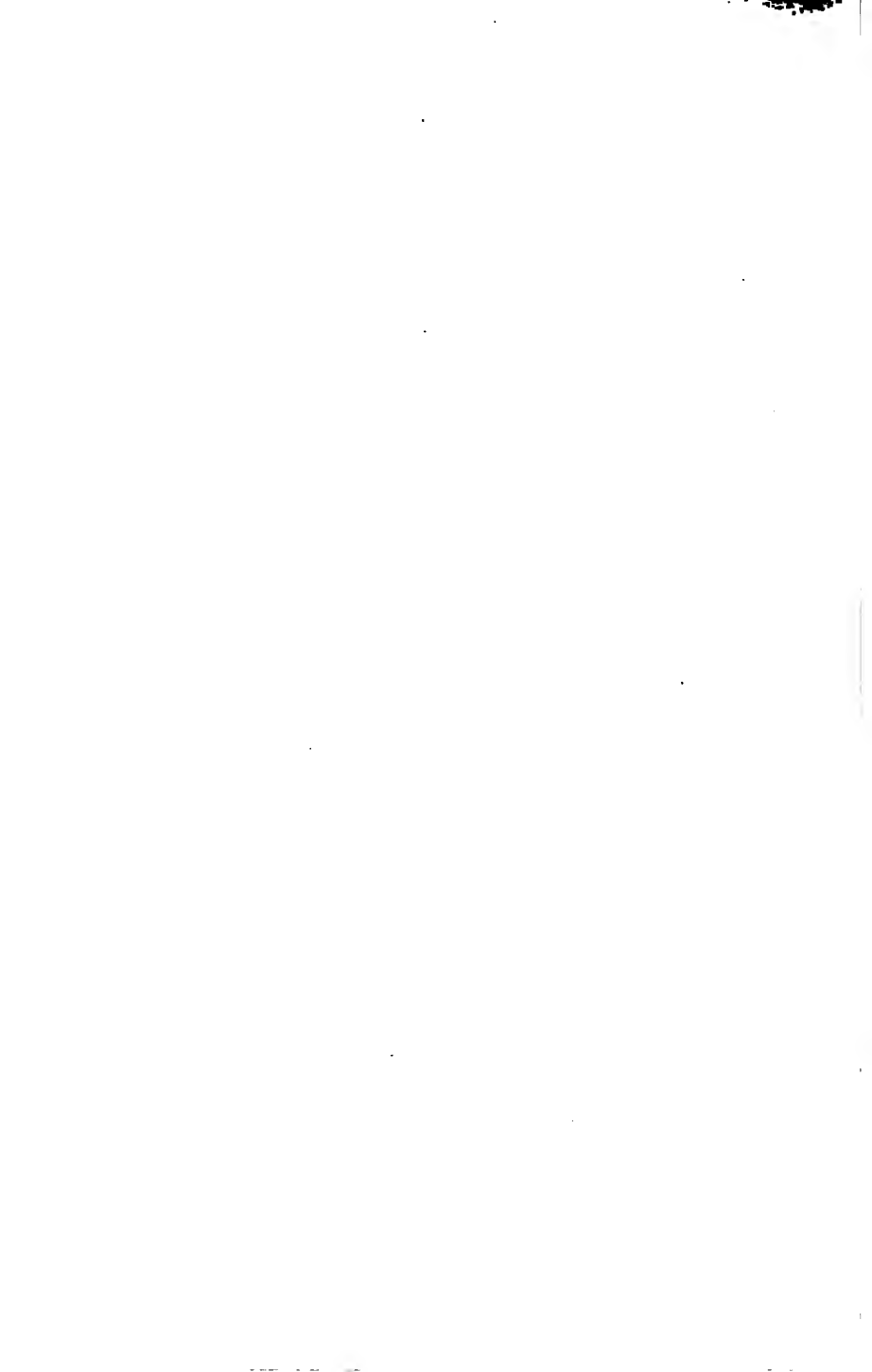
— Benissimo. Voi guardate, dunque, la cosa dal punto di vista complessivo degli *interessi nazionali?*

— Sicuro; e non bisogna trascurare questo aspetto complessivo e nazionale. Il che importa parecchie cose. E prima di tutto il prestigio che viene all'Italia come nazione, la quale opera, come le altre, di sua iniziativa; e così, nel caso concreto, la Triplice non può pretendere di imporci il rispetto del Sultano, che fa i riveriti comodi del capitale tedesco e anche degli ufficiali tedeschi a servizio della Turchia. E poi, in secondo luogo, bisogna guardare al fatto di assicurarci dalla costa opposta del Mediterraneo quello che c'è di disponibile e che pure essendo il men buono di tutto il resto, ci garantisce contro i danni di una inevitabile occupazione per parte di altra potenza. Ma sopra tutto poi bisogna iniziare un'opera continuativa di politica economica e di *politica della popolazione,* per cui l'Italia, anzichè vedere disperse le sue energie demografiche in tutte le parti del mondo, il che costituisce l'aspetto più tristo della nostra inferiorità nel mondo — ed è vano aspettare che queste forze si consolidino in una vera neo-formazione nazionale nell'Argentina! —

possa invece stabilmente trasferirle in una regione non lontana come la Tripolitania, dove anche prescindendo dalla cifra teorica del milione di chilometri quadrati, compreso il Barca e il Fezzan, e senza aspettarsi una fertilità pari a quella dell'Egitto o dell'Asia Minore, *ci sarebbe certo da sviluppare la nuova Italia,* che non sorgerà mai nè nel Brasile, nè nell'Argentina. *Qui sta il punto capitale:* il che vuol dire che la nostra impresa, sarà vera, se oltre a portare in Tripolitania soldati e funzionari, appaltatori e monopolisti, noi troveremo la via e il modo di trasportarci i lavoratori.

— Siamo perfettamente d'accordo. Ma ditemi, vi pare che ciò possa accadere presto?

— Prestissimo certamente no; perchè innanzi tutto bisogna che il capitale ivi importato ed impiegato metta a disposizione dei lavoratori un salario sufficiente. I nostri contadini del Mezzogiorno che, spopolando interi paesi corrono negli Stati Uniti, seguono la legge fatale del più alto salario, e per quanto la Tripolitania non sia l'Eritrea, certo ci vorrà molta abilità, molto saper fare, molti aiuti, molti incoraggiamenti, molte concessioni per spingere in massa i nostri emigranti a rivolgersi verso la Tripolitania: il che vorrebbe dire che essi non sarebbero più emigranti, *una volta che andrebbero a popolare una nuova patria.*

[Qui ebbe termine l'importantissima conversazione: importantissima per quello che dice, e perchè esprime le idee di uno dei maestri internazionali del socialismo].

IX.

DA UN SECOLO ALL'ALTRO

CONSIDERAZIONI RETROSPETTIVE E PRESAGI

(FRAMMENTO) (*).

(*) Inedito. Avrebbe dovuto costituire il quarto dei *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia* [Ed.].

I.

Nell'ultimo anno accademico, e precisamente dal novembre 1900 a questo giugno 1901, io tenni alla Università un corso di lezioni sopra un tema di tanta ampiezza e di tale varietà, che ciò che riuscii effettivamente a dire non potè a meno di lasciare nel numeroso uditorio come la impressione d'un piccolo frammento d'un gran tutto.

Cominciai a un di presso così:

« Ripiglio tutti gli anni sempre con viva emozione e con gran piacere questo corso straordinario di *filosofia della storia.* I miei uditori potranno vedere e riconoscere essi stessi, come in queste lezioni nelle quali non rifuggo dalla oratoria e dall'intonazione pronta e facile della conferenza, io usi di uno stile di molto diverso da quello che è proprio al mio corso ordinario di *etica* e di *pedagogia.* In questo io mi attengo rigorosamente alla serrata tecnica della lezione, come si conviene ad argomenti che van trattati per compiere esplicitamente la funzione precisa dell'ammaestrare e dell'insegnare. Qui siamo, invece, nel più vasto campo della *cultura;* — qui si ha per mano una materia, che nessuno si argomenterebbe mai di disciplinare a scopo di esami, riconducendola a mezzo di esercizii professionali. Son poche — e po-

che devono essere — coteste materie, che segnano come la estensione, e direi quasi la espansione dell'Università oltre ai termini di ciò che è direttamente utilizzabile a intenti pratici immediati. Ed ecco che io, infatti, in cotesto corso mi lascio andare di buon grado ad una certa agile combinatoria di elementi, e di *cose* e di idee, che la stringata classificazione delle discipline suol sempre tenere quasi pedantescamente distinte e separate del tutto; uso in larga misura della libertà, della ricerca e della opinione; e, rifacendomi d'anno in anno di nuove letture e di nuovi studii, miro in queste lezioni all'ampiezza ed alla pienezza dell'esposizione: il che è ben diverso dalla pretta esattezza didattica.

« E per questa volta il titolo stesso del corso dice chiaro, come la natura del soggetto giustifichi per se stessa il modo della trattazione. Mi fermerò sopra *alcune caratteristiche* del secolo *decimonono* per venire a dichiarare la *configurazione* del *mondo civile* in questo prossimo passaggio da un secolo all'altro [1]. Non è, spero, chi s'aspetti da me per tale annunzio, che io narri a perdita di vista una infinita moltitudine di fatti. Suppongo la conoscenza di ciò che volgarmente ha nome di serie dei fatti storici, e suppongo, inoltre, qualcosa di più, e cioè dire l'abito negli uditori a tenersi orientati in punti di vista come questi: — lotte per la nazionalità — diffusione del principio liberale — la concorrenza economica e l'espansione coloniale — i paesi industriali e i paesi agricoli — il crescere dello spirito scientifico e la rinascenza cattolica; e così via. Nè enumero, come se volessi fin d'ora rinchiudere in tanti canoni

(1) Parlavo nel novembre 1900.

fissi la mia libera esposizione: — anzi ho scelto a caso alcune di quelle formule riassuntive, pur fermandomi di volta in volta sopra alcuni fatti caratteristici, e sopra certe date decisive, le quali segnano dei momenti di feconda transizione, io mirerò, in questa considerazione retrospettiva, alle grandi linee, alle grandi correnti, all'insieme, al senso delle cose. Farò, a un di presso, ciò che agl'*ideologisti* pare d'intender bene a modo loro, quando dicono di rappresentare lo *spirito di un secolo*. E noi *realisti,* di rimando diciamo, che in cospetto di una determinata configurazione del mondo civile, com'è questa della fin del secolo, noi ci mettiamo in atto di chi voglia intendere una situazione, riandando obiettivamente le ragioni, i modi e le condizioni del come essa s'è fatta.

« Non uno dei miei passati corsi di *filosofia della storia* andrà per me ora sperduto: ma non uno ne ripeterò quest'anno. Totalizzo, quasi, i resultati di quelli in questa, dirò così, *istantanea della fin di secolo*. Ho spaziato per anni su campi svariati. Una volta, Vico ragguagliato alla scienza modernissima; un'altra volta un raffronto metodologico fra *storia* e *filologia*. Un anno mi fermai ad illustrare il variare dei rapporti fra *Chiesa* e *Stato;* un altro, a ripigliare in esame la *preistoria* del Morgan col raffronto coi più recenti studii. Due volte trattai documentariamente la storia del socialismo moderno da Babeuf alla Internazionale; e illustrai in un altro corso le origini della *borghesia* italiana, e la condizione d'Italia in sulla fine del *secolo decimoterzo*. Discorsi più volte della *Rivoluzione Francese* — il solo punto della storia, nel quale io mi senta in possesso, secondo la boriosa espressione degli eruditi, di una specifica competenza, — come per dare, e in compendio, l'avviata alla retta cognizione di ciò che costituisce l'es-

senziale, in buona o in mala parte che ciò si prenda, della *società moderna*. Tutto questo vasto materiale, che non intendo punto di riandare in ispecie, mi sta ora innanzi alla mente, come per illuminare la scena attuale del mondo civile, che io voglio tratteggiare nei suoi contorni, nel suo interiore assetto, e nell'intreccio delle forze che la configurano e la sorreggono. Per ogni elemento vivo bisogna aver presente — ciò è ovvio — indefiniti precedenti. E chi oserebbe, dunque, di segnare un punto unico d'approdo a tante serie? Trovandoci nel mezzo di un gran processo, come ardiremmo noi di credere, che una data di calendario faccia da indice alle molteplici e complicate fasi effettuali delle cause obbiettive? Questa revisione, dunque, dello stato del mondo, dal punto di vista convenzionale del secolo che muore, ha un valore appena appena approssimativo, che solo un'approfondita analisi sociologica può riavvicinare a qualcosa di effettivo e di reale.

Al postutto, quale è il mezzo pratico per misurare la nostra cultura storica? Eccolo, è semplicissimo: — la nostra capacità ad intendere il presente. Recatevi nelle mani i giornali dell'ultima quindicina. Abbiate sott'occhi un passabile atlante geografico. Fate di aver libero maneggio delle ovvie cronache annuali riassuntive. Capite l'ultima notizia? Che cosa è questa guerra del Transwaal, questo ultimo atto di resistenze dei costumi e delle libertà endemiche contro l'universalismo inglese, questa ultima obiezione armata del villano [1] contro il capitale invadente? E la Russia che rifà a rovescio l'invasione mongolica? E di quanto bisogna retrocedere e di quanto biso-

---

(1) *Buri* vuol dir villano.

gna addentrarsi per risolvere i fatti politici attuali nei momenti e nei moventi, di remota preparazione quelli e di intima impulsione questi?

« Ma, per non anticipare di soverchio, non insisto negli esempii.

« Mentre discorro, come per prepararmi ad afferrare in un rapido sguardo lo stato attuale delle cose del mondo civile usando della occasione del secolo che muore, io vi ho già detto implicitamente che, datando per aspetti così estrinseci le cose e i nostri pensieri sovra di esse, noi rendiamo semplicemente omaggio ad una illusione convenzionale. Il *secolo* non è nè una *contenenza,* nè un *contenuto.* Non è nemmeno una cornice: e non occorre di notare, che non risponde a nessuna rivoluzione naturale. Qual somma arbitraria degli anni civili che alla lor volta sono una certa tal quale approssimazione di un periodo naturale, sta lì a ricordarci una molto oscillante tradizione romana, ereditata forse da cosmologiche ideazioni e superstizioni etrusche. E poi cotesto periodo di anni fu riferito ad un'êra cristiana tardivamente fissata per argomentazione. Il nostro esame ci porterà a sostituire a cotesto, come ad ogni altro, convenzionale schematismo di periodi uniformi, se mai ciò è possibile, delle date interne, che siano indici dello sviluppo reale delle società. Il secolo del quale cerchiamo le caratteristiche, a spiegazione del presente, non comincia veramente in modo meccanico dalla prima pagina del calendario del 1801; ma chi sa mai dal 14 luglio 1789, o a un dipresso, e come altro piaccia di datare il vertiginoso erompere dell'*êra liberale* ».

E qui basta della citazione e del ricordo delle mie lezioni.

Terminato che fu il periodo accademico, a parecchi dei miei cortesi uditori parve opportuno di consigliarmi che io pubblicassi integralmente quelle lezioni. A considerare la cosa materialmente non c'era certo difficoltà di sorta. Dai miei appunti di preparazione, da quelli degli uditori, e dalla stenografia di alcune conferenze, c'era da tirar fuori tanti prolissi volumi quanti ne può dare la recitazione di un intero corso.

Respinsi il gentile consiglio, parendomi alquanto bizzarra l'idea.

A che pro, invero, pubblicare delle lezioni? Ogni lezione comincia dall'inevitabile preambolo, e termina con la chiusa obbligata. Tante volte si ripete: « come dissi già »; o: « come dirò in seguito ». Si vanno di continuo aprendo delle parentesi, o per ispiegare un termine, o per dare un qualche ragguaglio sopra un autore citato, o per colorire con qualche cenno biografico la figura di un personaggio storico del quale sia fatta menzione. Tutto ciò contraddice allo stile del libro, turba l'attenzione del più paziente lettore, e rende esosa a chiunque la dotta compilazione.

Ripensandovi, ho poi, durante le vacanze, messo assieme queste pagine, che rendono in semplici raggruppamenti di capitoli alcuni dei pensieri principali di quelle lezioni, senza che dell'apparato e dello stile della lezione stessa rimanesse più nulla. Le momentanee allusioni, le inframmezzate e non brevi narrazioni, le dichiarazioni accessorie spesso lunghe: — tutto, via.

E pure questi capitoli rimangono dei frammenti. Chi volesse muovermi di ciò biasimo si provi a dirmi che via terrebbe lui, il severo critico, per superare questo stato frammentario della nostra cognizione dell'ora presente, e per integrarla nella totalità di una visione

perfetta. La più savia e la più calzante delle obiezioni, che siano state mai mosse contro ogni *sistema* di filosofia della storia, è quella del Wundt: noi non sappiamo dove la storia andrà a finire. Il che vuol dire — se ben ho capito — che noi non l'abbiamo mai tutta sott'occhi come un qualcosa di compiuto, a quella guisa che esaminiamo l'individuato organismo animale o vegetale. *En attendant* che, chi sa mai, la totale retrospezione della vita del genere umano s'avveri nel cervello d'un fortunato e perfettissimo filosofo dell'avvenire, contentiamoci per ora di quella parziale visione che ci è dato di raggiungere presentemente. Quanto a me, di questa mi tengo pago.

II.

L'êra liberale, dunque, è il nostro obietto; e proprio in quanto essa, tra un secolo e l'altro, ci si presenta in questo resultato di una civiltà, non più atavisticamente locale, non più nazionale e mediterranea, ma internazionale, anzi interoceanica o panoceanica. Non è chi non sappia, che alla fine del secolo decimottavo una sola nave, una sola volta all'anno, salpava da Alapuko per Manilla, a tenere i tenui rapporti commerciali fra i possidenti messicani e gli asiatici di quella Spagna, già fin da allora designata alla rovina qual potenza coloniale di vecchio stile. Ed ora le flotte commerciali e le flotte di guerra attraversano in ogni senso il Pacifico, non più pauroso mare esterno ai varii ambiti di attività civile continentale. Se non fosse per la straordinaria dispersione delle infinite isole, ivi, su la immensa spianata liquida, sorgerebbero, quali appendici o diramazioni della vecchia Europa e della nuova A-

merica, tanti conglomerati umani di così poderosa vitalità, quanta ne hanno e ne covano per l'avvenire le giovanissime e modernissime colonie dell'Australia e della Nuova-Zelanda, che fanno oramai invidia a noi orgogliosi di nostre lunghe memorie. Ed ecco che lì sui margini asiatici del Pacifico, proprio in questo momento, i varii potentati d'Europa si travagliano nella crociata cinese, crociata modernissima che non cinge più di sacra aureola; dissimulati interessi mondani, e sollecita di continuo i nostri pubblicisti a ripetere la vecchia domanda del padre Erodoto: quali le cause del dissidio fra l'Oriente e l'Occidente? Non più, certo, *l'invidia degli dei*, ma sì le *invidie fra gli uomini;* perchè la *concorrenza* è l'assioma della società liberale, la quale vi si eserciterà attorno più furiosamente nel nuovo secolo.

L'êra liberale si annunziò dapprima con impeto di poesia, ed ebbe la sua orgogliosa ideologia derivatasi spesso in multiformi utopie. Di qui la singolare attrattiva e il grande imbarazzo in chiunque legga e studii della Rivoluzione Francese: perchè quella ideologia lì, finita allora, e in breve tempo, nella negazione di sè stessa, ci fa come diffidenti a misurare l'importanza dei fatti storici, dalle vedute, dalle opinioni e dalle teorie di quelli che dei fatti stessi si pretesero gli autori. Comunicare a tutto il genere umano le stesse idee (mi sovviene di Condorcet) — innalzare tutte le nazioni a libere personalità politiche — sostituire alla guerra fra esse la pacifica gara — distruggere nell'uomo fatto cittadino ogni traccia di sudditanza e di soggezione: — ma dove andrei a finire, se volessi per intero ripetere tutto il tradizionale catechismo della *demo-*

crazia? E dov'è che la democrazia è riuscita, sia pure approssimativamente, fuori che nella minuscola Svizzera, così appartata dal grande *intrigo* della storia?

Ecco che nella parola *intrigo* si compendia tutta la somma degli impedimenti, pei quali, durante il secolo decimonono, liberalismo, democrazia e principio nazionale hanno subìto così varii, così frequenti e così potenti *arresti.*

E, innanzi tutto, chi vorrà negare esser tuttora vivo e forte il divario fra popoli *attivi* e *passivi?* Dov'è che gli Europei, e loro derivati d'America nel rapido ciclo della conquista tecnico-capitalistica del mondo, abbiano trovato emuli ed alleati, fuori che nel Giappone: ed anche su questo punto mi rimetterei volentieri al più maturo giudizio dei posteri. Chi crederà mai, fuori che il Vambéry, uomo dottissimo sì, ma affetto, a mio credere, di artificiale *chauvinisme turanico,* che dall'accampamento ottomano si trarrà ancora una moderna nazione turca? E in che altro ha messo capo la kedhivale rinnovazione dell'Egitto, se non che, *tout court,* nell'ingerenza del capitale europeo, tradotta poi, senza complimenti, — checchè dica in contrario la fraseologia diplomatica — nel dominio prevedibilmente perpetuo dell'Inghilterra da Alessandria fin verso le fonti del sacro Nilo? Non una sola delle genti, non un solo dei varii conglomerati di genti, non un solo dei quasi popoli, su i quali l'Islam esercitò per più d'un millennio la sua forte influenza, s'è visto ad assorgere di recente a nuova vita per ispontanea e rigeneratrice appropriazione degli elementi che il mondo europeo è andato offrendo.

E poi non è forse l'Europa stessa suddivisa alla sua volta in un suo proprio Oriente ed Occidente?

La linea di demarcazione non è certo assegnabile come in un tracciato topografico; e nessuno vorrebbe dire, che, al di là di essa, vegeti ancora sonnolenta la preistoria scitica e sarmatica. Ma è sempre vero che la Russia, al confronto di questi stati dell'Europa mediana ed occidentale, sorti e svoltisi da costanti rivoluzioni, che han rimescolato così spesso tutti gli elementi sociali dall'imo alla superficie, e dalla periferia al centro, e viceversa, rimane per noi come un qualcosa di straniero, che sa sempre di bizantino e di mongolico tuttora. La posizione attiva è sempre tenuta, alla fin delle fini e nel tutt'insieme, dai neo-germani e dai neo-latini: e ci troviamo perciò rimandati alla lunga tradizione della civiltà mediterranea antica, continuatasi nella unità cattolica del medio-evo.

Qual maraviglia, dunque, se la politica della conquista, della supremazia, della sopraffazione, dell'intervento di paese e paese, e della guerra, o fatta o soltanto minacciata, sia stata e rimanga l'inevitabile conseguenza, il potente ausilio e l'istrumento decisivo della *espansione capitalistico-borghese?*

Il principio di nazionalità, vuoi per fomento di spirito democratico, vuoi per fortunate circostanze, ha compiutamente trionfato nell'Italia, che nel suo recente assetto di stato unitario rimane di poco in qua dai suoi confini etnico-naturali. Per diverse vie, in diversi modi, con minori garenzie democratiche, ma con impeto immensamente superiore di fattività progressiva, e pur sempre nello stesso tempo, è venuta a maturità di grande stato una Germania nuova, povera di confini naturali che male amalgama entro i suoi confini politici alcuni elementi stranieri, e lascia fuori del suo perimetro un numeroso popolo di Tedeschi. E qui s'arresta il successo

della nazionalità. Greci, Bulgari, Serbi, Rumeni — si son redenti sì; ma son essi rispettivamente così pochi, che non potendo esser leva da muover la storia, rimangono manubrii dei più potenti. E la infelice dilacerata Polonia, i Finlandesi manomessi proprio sotto gli occhi della civilissima Europa, e i mezzo dispersi Armeni, lasciati in balìa della scimitarra micidiale? Il certo è, che la *dinamica politica* che ha menato al presente, e non invero semplicemente temporaneo assetto, le combinazioni etno-economico-politiche che formano gli stati, ha sfidato e sfida la vigorosa logica del principio nazionale: e l'Inghilterra non avrebbe tenuto per due secoli l'indiscusso dominio dei mari, e fino a pochi decennii fa il monopolio del commercio mondiale, se, da quando in su la fine del secolo diciassettesimo si venne isolando dal continente europeo, avesse essa mai tollerato le sorgesse accanto nella vicina Irlanda, che ha così metodicamente stremata e depauperata, una nazione autonoma. L'Austria — ecco la classica e solenne smentita — s'è fatta qual'è ora, e cioè libera dalla vieta tradizione del Sacro Romano Impero, proprio in principio del secolo decimonono, è venuta ai suoi mezzani componimenti di stato moderno liberale proprio in fine di esso, ed entra nel nuovo secolo sfidante i preannunzii di prossima morte.

Tutto cotesto assetto politico degli stati, che par fatto apposta per muovere, come muove, alle incessanti proteste i caldi amatori del dritto di natura, della logica e della giustizia, non sussisterebbe un sol giorno, se la compagine interiore delle società che offrono la materia su la quale si esercita l'arte di stato non fosse per sè stessa piena di contrasti, e di continua sommossa dal perdurare e dall'intrec-

ciarsi di tali contrasti. Per quanto da cento e più anni in qua sia stato forte, e soprattutto precipitoso negli ultimi decennii, lo spostamento della popolazione dalla campagna alla città, pur permane la divisione fra rurali e cittadini, con le accentuate e spesso irreducibili differenze psicologiche che ne derivano. Per quanto i rapidi progressi della tecnica abbiano raccolto intorno alle fabbriche di piccola, di media e di grande portata, innumerevoli operai reggimentati, da per tutto, ed anche nei paesi della più fiorente industria moderna, sussistono infinite forme di artigianato, che dalla piccola bottega giù giù si perdono fino nei lavori domestici, nei lavori promiscui, e nella ricerca girovaga ed avventizia della occupazione. Ed anche qui delle pronunziate differenze psicologiche. Ma che giova di prolungare l'analisi d'un fatto, che sta chiaro e dispiegato sotto gli occhi di tutti? Chi non vede, discerne e connota le caste, i ceti, le consorterie, le combriccole e le camorre, dei preti, dei frati, dei proprietarii, dei capitalisti, dei finanzieri, dei borsisti, dei commercianti, dei professionisti, degl'impiegati, a venir giù giù ai parassiti, ai vagabondi, al servitorame, e a tutte le specie e forme del canagliume e della mala vita? Per tali differenziazioni nel seno di una società, che non è più giuridicamente *gerarchica,* ma che è di fatto multiformemente *articolata,* mal si forma, salvo che nei casi di violente e repentine scosse, quella umanitaria opinione pubblica, senza della quale la democrazia non può sussistere. Si ripensi alle *città antiche,* che sono fino ad ora l'esempio classico ed insuperato della psiche democratica entro l'angusta cerchia di una vera *cittadinanza.* Per tali ragioni nel liberalissimo secolo decimonono, l'azion politica dello stato s'è affermata e retta ancora così

spesso su la violenza, su la corruzione, e sul ripiego: sia che Napoleone III, nell'acquiescenza degli operai di città battuti dalla grande e media borghesia nelle giornate di giugno, si faccia l'imperatore dei contadini e dei soldati, aspettando al varco i capitalisti e loro parassiti; o che la scaltra oligarchia inglese disperda il moto cartista nelle dilazioni e nelle parziali concessioni; o che Bismarck acclimi ai mezzi costituzionali l'impetuoso moto socialistico tedesco.

Queste non liete riflessioni su gl'intralci che ha messo al moto ascensivo della democrazia il complicato intrigo politico di tutto un secolo, trovano rincalzo in due altri fatti. Dov'è, fino al momento presente, ed anche nei paesi che pretendono di averne, la vera cultura popolare? E d'altra parte non è forse vero, che mentre la scienza, quanto a materiale, è strepitosamente cresciuta, e quanto a metodi, si è maravigliosamente raffinata, e mentre la tecnica conquistatrice e combinatrice di forze estende a vista d'occhi il dominio dell'uomo su la natura, in molti punti dell'orbe civile risorge il misticismo, e in molti strati della società si fa di nuovo potente il cattolicismo? Potremmo noi passar sopra a tali considerazioni?

Due problemi di carattere più generale stanno a capo di tutta questa trattazione, e penetrano per ogni parte il mio discorso.

Il primo è questo: si può mai misurare il progresso, e alla misura quale stregua occorre?

Il secondo può avere la seguente formulazione: è egli mai possibile di prevedere l'esito dei presenti contrasti? Il che si riduce a riannodare la nozione del progresso ad un prossimo punto di approdo. S'intende da sè, ed è anzi implicito al concetto della

critica immanente ai contrasti della presente civiltà, che il ragguaglio principalissimo è riposto nella aspettazione del *socialismo.*

Il secolo del quale vado facendo la commemorazione, ebbe un carattere tutto speciale, che lo differenziava singolarmente da tutti gli altri. Gli uomini che vissero per entro e durante cotesto periodo vennero come trasfigurando la nozione del tempo; e il numero (decimonono), ossia la data, divenne un'idea: come a dire la persuasione del dritto a progredire. Tale persuasione era come formata già fra il 40 e il 50. Singolare ricordo di quella onnipotente Convenzione che avea *decretata* l'abolizione di ogni altra êra, e l'inizio di un nuovo periodo nella vita dell'uman genere!

Difatti per la prima volta gli uomini sentono che essi stessi fanno la storia per entro alla collettività organizzata. L'intelligenza umana fra i civili d'Europa che tengono il governo del mondo, è venuta per la prima volta in contatto coi viventi in tutte le regioni dell'orbe terraqueo, e s'è resa conto dei modi d'esistenza di molte generazioni di nostri antenati. La consapevolezza dell'esser nostro s'è venuta come rinforzando, avvalorando, moltiplicando. Per la veduta così allargatasi su i molteplici precedenti del nostro vivere attuale, la certezza dell'aver progredito, l'aspettazione del progredire e la necessità del dover progredire han finito per raccogliersi in una persuasione che ha sicurtà di fede. In questa sicurtà s'impernia un nuovo, più profondo e più ampio senso di comunanza umana, che determina in molti ciò che può oramai dirsi l'*etica* del *socialismo:* cioè il *postulato* della *solidarietà* contrapposto all'*assioma* della concorrenza.

III.

Sorretti dall'ambiguità del linguaggio, noi riusciamo a contrapporre alla nozione meccanica del secolo (i cento anni) quella d'un periodo interno nel quale la società segua delle determinate *direttive,* e presenti dei caratteri, che sono i suoi *principii.* Quelle ambiguità linguistiche ci son familiari, perchè, dicendo p. es. secolo di Leone X, noi non pensiamo ad alcun numero d'anni precisi. Dura e materiale quasi, al contrario, è la espressione tedesca (*Jahrhundert*), e quella inglese che letteralmente ricorda i cento anni.

E il caso vuole, che, pochi anni innanzi che s'aprisse il primo foglio del calendario del 1801, l'avvento dell'êra liberale fosse catastroficamente inaugurato dalla rivoluzione industriale inglese, dal precipizio dell'*Ancien Regime* in Francia, e dalla consolidata indipendenza americana, che inaugura e fissa nella sua peculiarità ed autonomia la storia del Nuovo Mondo. La nuova Germania era già allora come avviata, la Russia s'avvicinava al Mediterraneo, riabilitato dalla spedizione d'Egitto, e divenuto indispensabile di nuovo alla economia del mondo occidentale dal rassodato potere dell'Inghilterra su l'Indostan. E chi ami di guardare nei più sottili riflessi delle rivoluzioni intellettuali o estetiche l'affannoso divenire delle cose umane sociali, non ha che a ripensare a questi nomi: Smith, Maltus, Ricardo, Lavoisier, Laplace, Lamark, Volta, Avogadro, Kant, Bopp, Goethe, Shelley, Owen, Saint-Simon, Fourier, Hegel. Basterebbe, dunque, di aggiungere agli usuali anni, che corrono fra le cifre

rotonde 1800 e 1900, un semplice trentennio, per ritrovare di sotto ad una indicazione di mera cronologia esteriore l'indice di un periodo che, rivelando caratteri proprii nella maniera della convivenza, non mi periterei di chiamar *sociologico*.

Ma tutte coteste cautele e riserve, che servono a un di presso ad adombrare il divario fra le tabelle dei cronologisti e le esigenze della concezione sociologica, non varranno mai a liberarci da varii pregiudizii e presupposti, che, in modo più o meno esplicito o latente, pesano su lo spirito non dei soli indotti. Molti sono p. es. tentati a credere, che il discorrere di un'epoca liberale sia come inquadrare una serie di fatti particolari in una già nota prospettiva unica di tutto il genere umano. Spariscono così le differenze di attivi e di passivi, di Oriente e di Occidente, di avanzati e di arretrati, di selvaggi, barbari e civili tuttora coesistenti, e si perde di vista il relativo regresso, ossia la decadenza, che è pur fenomeno d'indubbia realtà. E poi, fermandoci ai soli civili, la cui continuità storica pare come accertata dalla costanza della tradizione, alcuni trascorrono facilmente alla immaginazione dei grandi periodi designati da categorie così generali, che rimangono inoppugnabili perchè anti-empiriche e inconcludenti. P. es.: Hegel: un solo libero — pochi liberi — tutti liberi; o il suo *pendant* latino, Comte: teologia — metafisica — scienza.

Parlando, insomma, di un periodo liberale, in quanto ciò s'attaglia solo ai popoli direttivi nella civiltà attuale, io intendo innanzi tutto e soprattutto di attenermi ai caratteri empirici di queste nostre società, in quanto derivano da altre (corporative, feudali, endemiche, ossia locali, puramente etniche, teocratiche e così via) e si differenziano

dalle altre parti del genere umano, che, o non percorsero tutti i nostri stadii, o ne han percorso degli altri in gran parte difformi. Queste stesse nostre società in nessun luogo sono così serrate di tipo ed omogenee di strutture da avere eliminato del tutto le tracce del passato. Ed ecco la prima ragione degli *arresti* ai quali accennai nell'altro paragrafo. In tutte queste società — per i contrasti che ad esse sono inerenti — si preparano condizioni future. Di qui la ragion d'essere del socialismo nel più lato senso della parola. Il socialismo è fin da ora realtà attiva in quanto indizio e segnacolo di lotta attuale; ma tutte le volte che esso assume un presagito futuro come stregua e criterio del presente, ridiventa *utopia*.

Entro per ciò in una specie di apparente divagazione, della quale non s'avrà il senso che alla fine di questo paragrafo.

Seclum o *seculum, saeclum* o *saeculum* non vuol dire originariamente se non *seminagione* e quindi *generazione*. Sta in fondo la radice *sa*, che ci apparisce schietta in *satus, sativus*, *sator*, *Saturnus:* e poi *se* in *serere,* in *sevi* (Ennio), in *semen* etc. I corrispettivi delle lingue ariane d'Europa (lituano *sëti;* antico slavo *sejati;* gotico *saian;* antico tedesco *sâjan;* tedesco moderno *säen;* inglese *sow*) documentano il derivarsi della parola *seculum* dalla radice *sa* (*se*) a significare il nascere per seme o per seminagione: dal che poi lo scindersi del significato in generato, e in generazione generante.

Basterà una breve scorsa nel campo della semasiologia (o *semantica* che dica il Bréal). Il significato originario è tutto ancor vivo in Lucrezio; p. es.

saecla pavonum e *saecla ferarum; cupide generatim saecla propagant; ut propagando possint procudere saecla.* Da questo senso intuitivo si distaccano i varii traslati, che si derivano in varie metonimie. P. es. la durata di una generazione umana contata per trentatrè anni: *ex hac parte saecula plura numerantur quam ex illa* (Livio), o la durata d'un regno: *digna saeculo tuo* (Plinio); e quindi l'insieme dei conviventi: *hujus saeculi insolentiam vituperabat* (Cicerone), e di qui, per fina transizione, i costumi e lo spirito d'un periodo di tempo: *grave ne rediret saeculum Pyrrhae* (Orazio); *Cato rudi saeculo litteras graecas didicit* (Quintiliano); *nec corrumpere aut corrumpi saeculum vocatur,* nel qual luogo Tacito, che parla di Germani, con una certa punta di novità preludia al senso cristiano della parola, come quando Prudenzio gravemente dice *servientem corpori absolve vinclis saeculi.* Il distacco massimo da ogni immediata derivazione di cosa sensibile è quando la parola è assunta a significare un tempo indeterminato: *aliquot saeculis post* (Cicerone), al che fa contrasto la fissazione tecnica a significare una determinata estensione di tempo: *saeclum spatium annorum centum vocarunt* (Varrone).

Comunque sia nata la immagine di cento anni destinati artificialmente a designare un doppio termine d'inizio e d'arrivo, sta il fatto che in questo modo di vedere si rivela un non trascurabile momento di psicologia sociale. Dato che non si viva più nella promiscuità o nell'orda primitiva, ma che la società sia già articolata in *genti* ad ordinamento patrimoniale e patriarcale — come era indubbiamente quella degli antichissimi Italici; — dato che in così fatta convivenza si trovino in domestico contatto avo,

figliuoli e nipoti (come tuttora nella Slavia meridionale), come di regola; la storia casalinga dà un che di frequentemente intuitivo al succedersi di tre generazioni di viventi negli stessi abiti e sensi. Non così le posteriori plebi antiche, non così i proletarii moderni viventi nel giorno per giorno, senza raccoglimento di gentilizia tradizione. Questa è ancor forte nelle sopravvissute aristocrazie o di rari proprietarii o di patriziati di città, e non iscarsa nella più consistente borghesia. Una memoria viva di ciò che s'è svolto a un di presso da cento anni in qua nella propria famiglia costituisce nella maggioranza delle persone di mediocre cultura il punto di riferimento delle cose del mondo. Se io non guardassi alle vicende del secolo con l'occhio di persona avvezza alle discipline storiche, saprei almeno di Napoleone, di Gioacchino Murat, dei Francesi a Napoli, dell'abolizione dei feudi e della introduzione del Codice Civile per averne sentito a parlare dal nonno e dalla nonna. La tradizione biblica è tutta contesta di tracce genealogiche, fino al posticcio preludio dell'Evangelo di Matteo. La medesima concezione è ancora viva nell'indimenticabile Ecateo, nel quale, pare almeno, non comincia ancora quel senso più complessivo degli accadimenti che più tardi fu così vivo nei Greci in quanto si riferiva all'unità, o della città o del popolo. Dove l'intuitivo fatto delle generazioni è così dominante quale unità dei ricordi l'immagine dell'albero si presenta da sè, sia che Omero (*Il.,* VI, 146) dica:

οἵη περ φύλλων γενεή τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν

o che Jesus Sirach (14, 19), quasi parafrasasse Omero più ampiamente, enunci: « Come le verdi foglie sopra

un bell'albero che altre cadono ed altre crescono; così degli uomini, che altri muoiono ed altri nascono ».

Non mi addentrerò in dotte disquisizioni estranee in tutti i modi al mio assunto, per mettere in chiaro come sotto l'influsso di credenze etrusche al gran numero delle feste cerimoniali, votive, espiatorie e trionfali, si venissero aggiungendo nell'antica Roma i *ludi saeculares*. Sono attestati la prima volta al 249 e la seconda al 146 a. C., il che farebbe il 505 e il 608 *ab urbe condita* (del calcolo varroniano), con poco divario dal cento sacramentale. Li celebra poi Augusto al 737 *ab u. c.* (ossia al 17 a. C. in ritardo di parecchi anni). Tengo per cose note l'arbitrio col quale il bizzarro Claudio sconvolse di suo capriccio la data per letificarsi dello spettacolo, il fatto che Domiziano rimise a posto la serie, e che Settimio Severo col quale cessa la diarchia e s'inaugura il periodo dell'impero militare-burocratico, ne ripigliò la celebrazione a 110 anni di distanza. Con gran pompa ebbero luogo gli ultimi giuochi celebrati (forse il 303 di nostra era) dall'ultimo effettivo rappresentante del mondo antico, Diocleziano, e la cerimonia non più fatidica ha trovato nell'ultimo notevole storico pagano, cioè in Zosimo, il narratore romantico della tradizione sibillina. I decadenti son sempre coloristi.

Come e quando ai culti indigeni gentilizii e locali si venissero ad aggiungere nell'antica Roma nuovi motivi di superstizioni cerimoniali tratte da quelle vedute apocalittiche che si compendiano nei misteriosi libri sibillini, nè sappiamo nè sapremo mai. Che i *ludi saeculares* avessero originariamente per obietto gli *dei inferi,* e che la data ne dovesse essere

fissata dagli Haruspici, son cose risapute. Ma come e per quali vie si venne formando nelle menti romane quel singolare sincretismo di opinioni orientali, postplatoniche e semistoiche per cui le prosaiche vicende — che furono allora di ferocissime guerre civili — apparissero come un momento delle fasi dell'anno mondiale? Augusto, già decretato imperatore da dieci anni, consenzienti i quindicemviri a interpretare i Sibillini quanto alle date, mentre tenta di reintegrare l'ordine morale con la legge *de maritandis ordinibus,* celebra sotto il vecchio titolo dei giuochi secolari la felicità dell'*orbe* nell'*Impero.* Già i dieci mesi dell'anno mondiale erano penetrati nei libri sibillini. Non erano circoscritti in numeri d'anni assegnabili ma rivelati da segni e portenti. Avean dei presidi. Diana cedeva già il posto ad Apolline, e si era così al decimo *saeculum* delle periodiche età dell'universo, come avea seriamente annunziato l'auruspice Volcasio edotto dall'apparire della crinita cometa alla morte di Cesare. Non cantava Virgilio:

> Ultima Cumaei iam venit carminis aetas;
> Magnis ab integro seclorum nascitur ordo?

Superstizione, mitologia, teologia, stanchezza degli animi, bisogno di riposo, corruzione d'ogni forma di vita spontanea, popolare impulso, l'artifizio politico, e la stessa apprensione di quelle genti barbariche che cingevano l'ecumenico impero dei civili, — tutto concorreva a consacrare come nell'accettata immagine di età cosmica il nuovo magistero imposto al gran caos etnografico del Mediterraneo. Rimando ai manuali quanto alle solenni feste augustee culminanti al terzo giorno in quella d'Apolline, come se il luminoso iddio avesse trionfato degl'inferi; e

mi preme solo di ricordare che l'epicureo, il decadente, l'ex-repubblicano Orazio, fu il primo poeta aulico del Sacro Romano Impero, il primo cantore di una idea, che rimase definitivamente sconfitta solo per opera dei sanculotti.

Cotesta fantasia delle età del mondo non turba mai la pratica del conto civile degli anni, nè la trattazione annalistica del racconto storico. Bastava l'*ab urbe condita* o il *post reges exactos,* e la indicazione dei consoli, e così fu l'ultimo di questi (nel 542 dell'a. C. sotto Giustiniano) Flavio Basilio juniore assunto da alcuni cronisti a data negativa perchè scrissero tanti anni dopo Juniore. A tale metodo s'adattarono gli scrittori cristiani, — quando non usassero di altre ere civili dei paesi d'Oriente, — e ci si adattarono per più di cinque secoli, che son quelli in cui il Cristianesimo s'è formato e svolto e fissato e stabilito come sistema di vita e di cultura, e s'è imposto a quasi tutte le regioni dell'Impero. In quell'Impero era nato e s'era consolidato: e quell'Impero non era che l'ultimo periodo di quella età del mondo che la profezia biblica permetteva di ammettere. Datare dalla nascita di Cristo un nuovo periodo storico sarebbe stato come profanare il piano provvidenziale del mondo, e come un anticipare il millennio. L'Impero romano, ossia l'ultima delle monarchie profetizzate, avea perciò esistenza indefinita. Non starò qui a riferire come Eusebio di Cesarea usando del sincronismo di Giulio Africano, abbia *costruito* la cronaca del mondo spartendola nelle due serie da Mosè alla predicazione di Cristo per un verso, e da Nino a Tiberio da un altro con Abramo a capo, che non ha corrispettivo di storia profana. Lui s'arresta al 325, contando per decadi la

cronaca mondiale prolungata da S. Girolamo fino al 378, al quale il profeta Daniele opportunamente interpretato dava modo di eternare l'Impero romano come la quarta monarchia che non ammette dopo di sè altro che la palingenesi. Non occorre mi indugi nei quattordici subperiodi simmetricamente posti da S. Agostino fra Abramo e Cristo, e nelle sei età del mondo che gli parvero documentate dalle sei età della vita e nei sei giorni della creazione. Tutto cotesto garbuglio di escogitazioni trascendenti, convalidato dall'autorità di Sulpicio e rifermato nella cronaca del mondo di Isidoro, ebbe la sua codificazione nel manuale di Orosio. Che l'Impero d'Occidente cada, non monta: c'è quello d'Oriente, e poi viene la *instauratio* carolingia e poi quella degli Ottoni. Le *preordinate età* del mondo non soffrono alterazione, per il variare delle multiformi contingenze di tempi così ricchi di nuove forme di vita. Tutto è fermo e stabile da Adamo in poi, perchè la creazione del mondo ha la sua data! Il contare per decadi è così comodo, e così il sommare le decadi in cento (C.). E quando la data della nascita di Cristo fu per congettura stabilita, spezzare il conto in due era del pari opportuno, e quindi *avanti* e *dopo* Cristo. I cento sommati danno il mille: il pauroso mille, ossia il millennio dei millenarii, ai quali non so dare, in buona coscienza, alcun torto. Concepita in modo così materiale la necessaria concatenazione degli avvenimenti, dalla storia profana bisognava pure uscire in un determinato momento per entrare sensibilmente nel regno di Dio.

Ma io non sarei tornato su cotesto immane guazzabuglio di cosiddette idee, se non mi premesse di fermarmi in alcune non inutili considerazioni. In quel gran tratto di tempo che per convenzione di

comodo noi chiamiamo il Medio-Evo, dunque, quei pochi e rari intellettuali che raccolsero e scrissero le memorie locali e generali, pur datando le loro cronache dal padre Adamo e pure spartendo la cronologia in avanti e dopo Cristo, non ebbero punto o assai raro sentore della peculiarità, novità, e originalità dei fatti che trattavano. Vissero idealmente in una romanità di loro fattura, nella quale inquadrarono i nuovi fatti come gli accidenti di un Impero continuamente esistente, in cui elementi latini, germanici e in parte slavi si confondono sotto il magistero del *Caesar* sempre vivo. Tardi si sgroppano da questa illusionale comune coscienza indistinta i neogermani e i neo-latini nella specifica circoscrizione di nazioni e subnazioni. Tardi si svincolano dei veri e propri reggimenti di stato dagli universali vincoli dell'Impero e del Papa, che era a sua volta o l'Impero o il Sopraimpero. La forma strepitosa di tale distacco, come quella che avvia alla rinascenza e alle prime fasi della storia moderna, e nella formazione dei comuni italiani, e nei fatti analoghi delle Fiandre, delle città del Reno, della lega anseatica e soprattutto della Provenza, dove il moto, prematuramente trascorso alla ribellione dalla cattolicità, fu spezzato dal regno di Francia aspirante al Mediterraneo. Così, e per la formazione dei grandi stati, e nel costituirsi delle nazioni con organi letterarii proprii tratti dal volgare, e nei tentativi di chiese nazionali e con la scissura protestante, si venne formando quella nuova coscienza, duplicatasi di Rinascenza e di Riforma, che ha cambiato negli intellettuali del secolo XVI la prospettiva storica. Nei rinnovatori dell'antico questo diveniva davvero l'antico. Per gli scovritori del nuovo mondo, pei contemporanei di Copernico, pei rimaneggiatori dello scibile,

per gli audaci precursori di una scienza nuova della natura, pei rappresentanti di tante nazioni oramai mature d'individualità propria cessava il senso di quella miscela, che fu la romanità medievale. Affatto naturalistica è la spiegazione che dà Machiavelli della fine dell'Impero romano. A poco andare, Jean Baudin comincia a fissare i primi canoni di una ricerca storica ristretta e legata alle condizioni obbiettive, e Giulio Cesare Scaligero introduce la tecnica cronologica come una vittoria della combinazione posta dalla mente sopra ogni simbolica di numeri e sopra ogni fantastico presupposto di preordinate età del mondo. La intuitiva riproduzione dell'antico da un canto, e il precisarsi del moderno dall'altro, sollecitarono i dotti di professione a rinchiudere in un così detto evo-medio la serie di fatti fra la caduta dell'Impero d'Occidente (476), della quale i contemporanei quasi non s'avvidero, e un'altra data, che varia secondo i gusti dalla presa di Costantinopoli (1453) alla scoverta d'America (1492) e all'apparizione di Lutero (1517). La scuola s'è impossessata di tal comodo ripiego di facile classificazione: la quale vale quel che può valere ogni sorta di ripiego.

Noi siamo ora assai lontani da Baudin e da Scaligero, dalla Rinascenza in genere e dai suoi derivati. Le ricerche storiche son venute in tanta perfezione di metodo da avvicinarsi per molti rispetti alla scienza. Questo è uno dei maggiori vanti del secolo XIX. A nessuno viene più in mente ora di considerare sul serio come signoreggiante su la storia un tempo che faccia da trascendente distributore di atti e fatti. Il cresciuto e sempre crescente raffinamento della ricerca economica, giuridica, etnografica, e antropologica, per non dire della geografia, della statistica, della linguistica e della mitologia

e così di seguito, ci permettono di vedere in sempre nuove e sempre più ricche prospettive e con più particolari contorni i diversi popoli e i diversi stati, non più distanziati da noi dalle semplici date cronologiche, ma dai momenti di una evoluzione, che qui troviamo spezzata, lì più dispiegata, e che poco per volta spezziamo. E se — come ho fatto io in queste pagine — datiamo una serie di considerazioni da un fatto determinato, p. es. lo scoppio della Rivoluzione Francese, non ignoriamo più quanto di approssimativo c'è in cotesto taglio, e non dubitiamo di dover tener desti tutti gli organi della osservazione e pronti tutti gl'istrumenti della critica per dare all'anatomica operazione il suo giusto valore. Quel taglio non ci dispensa dal considerare lo scoppio dell'89 come il resultato di tutta la civiltà romano-germanica, continuatrice della antica civiltà mediterranea, e non ci autorizza a dimenticare che non ha valore per l'universo mondo terraqueo (India, Cina, Giappone, etc.) e nemmeno per quella Europa, che è di là dalla linea dove finisce l'azione diretta dell'êra liberale. Senza dubbio oggi le direttive della ricerca storica si assommano nei criterii sociologici; e questi culminano — a mio credere — nel materialismo economico. Ma anche qui i pericoli dei facili schematismi non son sempre facili ad evitare. Per questa sicurezza di metodica scientifica con la quale cerchiamo d'investire il passato facendolo rivivere della vita del nostro pensiero, noi siamo diventati larghi d'indulgenza per le illusioni del passato stesso. Quella illusione medievale dell'impero indefinitamente prolungato, passando sopra ai pregiudizii teologici o esegetici che idealmente la sorreggevano, costituisce per noi una forte testimonianza sociologica. Ciò che veramente persisteva nei primi secoli eran le tradi-

zioni di civiltà romana nelle quali il cristianesimo s'era svolto. I barbari invasori non furono nazioni di conquistatori, ma popolazioni cercanti sede. Bisanzio non ne acclimatò tanto malgrado la violenta dispersione etnica portata dalle invasioni unniche sul medio o inferiore Danubio? La sede vacante dello Impero d'Occidente non è un'illusione, perchè il sistema di civiltà sopravvissuto, e per esso nell'interregno, acclimatava altri barbari da quest'altra parte. La prolungata illusione d'un Impero che si continui all'infinito, finchè non venga l'*instauratio magna* della vera cristianità invadente tutti i rapporti della vita (p. es. Dolcino), è l'anima della concezione del mondo di quel Dante che, contemporaneo della borghesia già avviata e della monarchia come reggimento politico già tentato, vive idealmente sotto un Cesare invocato.

L'apparizione della borghesia — o che si costituisca in comuni o in leghe di comuni o che si lasci guidare o contenere da un monarcato tendente ad esercitare amministrazione o giurisdizione accentrate — è oramai per noi l'inizio di quella caratteristica di eventi cui siamo autorizzati a dare il nome di *storia moderna,* in contrapposto alla incubazione medievale, in contrapposto agli ereditati o riprodotti elementi dell'antico. Parlando di un secolo decimonono — nel lato senso indicato di sopra, — noi sappiamo dunque di occuparci dell'ultima e della più ampia e dispiegata fase dell'evo borghese.

Mi occorre dire dell'altro.

Quei romantici del cristianesimo, che ingombrarono di loro nomi e di loro scritti i primi decennii della reazione succeduta al gran moto francese, hanno accreditata nella letteratura la fatua idea d'una civiltà

cristiana posta e saputa dagli autori stessi come distinta dalla civiltà pagana. Era un modo di combattere a ritroso la invadente borghesia in nome d'un cristianesimo fattizio e di un medio evo transfigurantesi in poesia. Per ciò mi son fermato qui innanzi a ricordare come la storiografia cristiana dei primi secoli della vigorosa diffusione e del pratico trionfo della nuova fede, mentre seguiva qual mezzo di conto delle ere civili accettate e sopratutto di quella dominante dell'*ab urbe condita* (nè gioverebbe qui di ricordare le altre, p. es. Troia, Argo, i Seleucidi, Nabonassar, della quale ultima usò Tolomeo anche lui seguace dei sincronismi riannodati al succedersi delle grandi monarchie), considerando il cristianesimo come l'*oltre-storico,* s'adattò a considerare come permanente la civiltà profana contenuta dall'Impero.

Infatti gli è solo in principio del VI secolo che Dionigi, meritamente detto l'esiguo, nel rifare le tavole pasquali di Cirillo data il 1284 *ab urbe condita* (dell'êra di Catone) per il 531 dopo Cristo, trasferendo dal venerdì santo alla natività la data che forse per il primo avea argomentata Vittorino di Aquitania undici anni innanzi (465) alla caduta dell'Impero d'Occidente. Quell'esiguo era un nordico, e fu detto lo Scita, — tanto la confusione etnica massima fra le Alpi e il Danubio avea sconvolto, — pur essendo in Roma abate di un monastero. Fu compilatore di diritto ecclesiastico, mettendo assieme i così detti canoni apostolici, le decisioni dei concilii e le decretali di Siriano e di Anastasio. Per fermo, se il Cristianesimo, che come fede avea sempre per obietto il di là da venire, in quanto esso era diventato chiesa, ossia associazione e politica, metteva il piede nelle cose del profano mondo per es-

sere nell'interregnò dell'indistruttibile Impero, o il vice- o il vero- o il sopraimpero. E avea bisogno a ciò, più che della data, del dritto e del potere economico. Quella data — che a me qui non importa di vedere se sia inesatta di 2 o 3 secondo il Mabillon, o di 8, e così via — indicata col 531 per dire che ne trascorrevano 532 dal 753 (conto catoniano) dell'*ab urbe condita*, fu diffusa dal venerabile Beda; e, penetrata nei documenti carolingii, ebbe consacrazione ufficiale negli atti di Giovanni XIII (965-72) nel più confuso e disordinato tempo di nostra storia europea. I tecnici si occuperanno di dire come si datassero in quei tempi assai variamente gli anni, cosicchè Carlo Magno ci apparisce incoronato imperatore ora il 799, ora l'800; e a me preme solo di dire come cotesta êra cristiana non sia stata nulla di sacramentale per la universalità dei fedeli. La cattolicissima Spagna ha contato fin verso il secolo decimoquarto dall'êra di Augusto (38 a. C.); e Bisanzio, come per affermarsi nella sua differenza dall'Occidente già distaccatosi, si tenne alla data della creazione del mondo, sapientemente fissata dal concilio costantinopolitano del 681 a 5509 anni avanti Cristo. Così continuarono tutte le chiese d'origine bizantino-ortodossa; così la Russia fino a Pietro il Grande, che introdusse il calendario occidentale di fattura giuliana, passando sopra alla riforma gregoriana.

Fortunati i nostri padri, che nella iscienza delle fasi effettive del genere umano, lontani dal presentimento di tutto quel sapere che noi ora comprendiamo nei nomi di sociologia, di preistoria e simili, si argomentassero di sapere la data della creazione del mondo. Da giovanetto io, — per la pigrizia tradizionale che manteneva nell'ambito scolastico d'un paese di decaduti il vieto e l'obsoleto, — ebbi per

mano dei vecchi libri nei quali la storia era contata dalla creazione del mondo, travagliandomi ad armonizzare Calvisio (3949 a. C.), Petavio (3938) ed Ussero (4004). Ignoravo allora che nelle dotte dispute di varii interpetri delle sacre carte ci fosse stata anche una scuola (ebraica invero) che fissò la creazione precisamente al 5 ottobre del 3761 a. C.

Di quanto si sia prolungata la nozione dei fatti storici accertati dalle scoverte della egittologia e delle antichità babilonesi presemitiche, è cosa risaputa. Al certo, per date di cronologia si risale a numerose epoche di preistoria, confinabili per altri interiori criterii di successione. Più in là le epoche geologiche, entro le quali incertamente collochiamo il primo apparir della vita, e più in là ancora le ipotesi su la formazione del sistema solare, e il tutto si dirama e contiene nell'universale concetto della evoluzione.

Sorridenti, noi guardiamo indietro ai nostri padri che cercavano in un giorno di un anno dell'ovvio tempo la materiata creazion del mondo; e in tanta abbagliante luce di rivelazione interpetrabile, non seppero con precisione l'anno di nascita del Salvatore, e quella congetturata fu materialmente accettata come una qualunque.

La moderna idealizzazione del cristianesimo nei derivati filosofici del protestantesimo ha superato del tutto l'angusta nozione di una verità religiosa che è un fatto di materiata narrazione, pronunziando per bocca di Schleiermacher che è cristiano non il nato ma il rinato.

La chiesa, che come arbitra della cultura s'impossessava del calendario codificando l'êra e i secoli, s'acquetò lungamente a continuare il conto som-

mando gli anni della riforma giuliana (45 a. C.). Anche qui era e rimaneva sovrano il primo *Caesar,* e il tempo procedeva sotto la imperiale insegna. Mi guarderò bene di discorrere dei varii anni che la tecnica astronomia suole annoverare. Nè occorre io spieghi per quali convenienze la cronologia civile si attenga all'anno equinoziale, che ci è in un certo modo sensibile. Non importa qui di ricordare le fasi della cronologia greco-romana — le antiche notazioni delle vicende agricole — gli anni lunari — e i tentati riavvicinamenti al periodo equinoziale. Quale confusione regnasse quando Giulio Cesare ordinò la riforma, più che da ogni altra erudita testimonianza risulta dal fatto che si dovè ricominciare da un anno di 455 (sostituito all'antico che era di 355); e, chiamando 24 marzo il giorno dell'equinozio, si costituì un anno in cifra rotonda di 366 con la nota differenza dall'effettivo periodo equinoziale che è in media di giorni 365, ore 48, minuti primi 48 e minuti secondo 46. Non fu riferita al 24 marzo lo inizio dell'anno, ma al 1.° gennaio che per vecchia tradizione doveva corrispondere al plenilunio di dopo il solstizio d'inverno. In tale autoritativa riforma derivossi per Sorigene di Alessandria, quanto potea dare la tecnica astronomica dei Greci non certo ignari della tradizionale sapienza egizia, che probabilmente fin dal 1600 a. C. avea trovato un canone di correzione siderale alle inesattezze dell'anno civile (il così detto periodo Sotis che riappare nel decreto di Canopo).

Quello schema cesareo fu serbato per secoli nella cronologia tecnica e storica dell'Occidente, e la Russia se ne libera soltanto ora per la prima volta. Già al tempo del concilio di Nicea (325 d. C.) l'equinozio di primavera era disceso dal 24 al 21 di marzo e il

1580 era all'11 di quel mese. Sorgeva d'ogni parte la domanda della riforma, — la chiedesse quell'anticipato presentitore di cose nuove che fu Ruggiero Bacone o quel più prossimo a noi per senso di dubbiezze che è il cardinal di Cusa. In questo fermento di novità di calendario si svolge il genio di Copernico, non presago delle sovvertitrici conseguenze cui dovesse giungere la foga geniale di Giordano Bruno e la più rassodata scienza di Galileo e di Keplero. La decantata riforma gregoriana non fu che un componimento gesuitico al quale si adattò l'antica scienza di Sirleto e Clario, sfidante la più radicale riforma del periodo teorico del geniale Scaligero. Furono aggiunti dieci giorni all'anno in corso (5-14) invece dei 13 che occorrevano a non offendere il concilio di Nicea, e furono rimandati i tre giorni di differenza al 1700, 1800 e 1900, nei quali, come è noto, rimase soppresso il bisestile. Di qui a 3600 anni ci troveremmo in errore di un giorno, se via via non si accetta la proposta di Mädler e di altri astronomi di lasciare inalterata la tradizione giuliana del bisestile, salvo a sopprimerne uno ogni 128 anni, il che renderebbe approssimativamente coincidente l'anno civile con l'anno medio equinoziale.

L'accomodazione gesuitica della riforma gregoriana lasciava intatta la concezione tolemaica — perchè l'intuitivo equinozio riman lo stesso, o che la terra sia il centro dell'universo, o che sia un povero pianeta nell'indefinito spazio — di un cosmo considerato come una stabile e conterminata contenenza. Per altre vie s'era messo lo spirito della ricerca. L'audace, intemperante e sovrabbondante Giordano Bruno s'era fatto l'araldo per tutta l'Europa civile della veduta copernicana, dalla quale trasse, per

virtù d'immaginazione costruttiva con precorrenza di genio che mal s'adatta alla paziente dimostrazione dei particolari, i dati più generali di quella intuizione cosmocentrica nella quale ora tutti ci adagiamo senza ambascia e senza travaglio. La vôlta del cielo dantesco rimane ora, non che sfondata, dispersa. L'irrelativo dell'universo senza contenenza sensibile rendeva relativa ogni umana misurazione per tempo e per spazio. Un anno dopo il martirio di Bruno, che ebbe luogo in quel febbraio al quale la riforma gregoriana serbava il bisestile, Keplero (1601) determinando l'orbita di Marte sconvolse dal fondo la nozione della perfettissima forma del circolo dominante nella natura per volontà di Aristotile. Galilei — continuatore del Benedetti — nell'*assunto* dell'*inerzia,* che preludia di lontanissimo al principio dell'energia, ossia ad una data decisiva del secolo decimonono, portò a compimento una lunga disputa durata dal cardinal di Cusa per più di 150 anni, con questo esito che la meccanica dovesse fondarsi su i dati della osservazione e del calcolo, rinunziando ad ogni ricerca su la origine trascendente del moto. Il secolo decimosettimo è il periodo rivoluzionario della scienza della natura. Si elabora allora il concetto delle leggi naturali, sia pure che non tutti raggiungano gli ardimenti di Spinoza o di Hobbes, e che le leggi considerino con gli assiomi posti da Dio. La relatività d'ogni misura, d'ogni maniera di mutazioni per mezzo del tempo è così affermata dal circospetto Newton: « Tempus, absolutum, verum et mathematicum in se et natura sua absque relatione ad externum quodvis aequabiliter fluit, alioque nomine dicitur duratio. Relativum apparens et vulgare est sensibilis et externa quevis durationis per motum mensura, qua vulgus vice veri temporis

utitur: ut Hora, Dies, Mensis, Annus » (*Phil. Nat.*, Def. VIII, Schol. [1]).

Da Newton a Kant corre tutto un secolo, non di soli anni di conto, ma di intime transizioni e intensificazioni del pensiero. Quella ombratile eterna durata man mano si sfuma, e rimane la sola subiettività ossia relatività del tempo. Da Galilei, Keplero e Newton corre altrettanto un secolo per giungere alla ipotesi Kant-Laplace (forse precorsa dal Buffon) su la origine del sistema solare, che riduce gli assiomi posti da Dio nei momenti di un obbiettivo e perciò immanente processo. Dove la finirei se volessi mettermi negl'infiniti particolari di tali confronti? L'importante è, che divenendo sempre più chiara la nozione che il tempo è la subiettiva misura dei varii processi, la cui natura peculiare deve essere attestata dalla considerazione empirico-obbiettiva del loro contenuto, e del loro farsi e divenire — maturandosi cioè le premesse di quella veduta del mondo che il secolo decimonono ha condensato nel nome dell'evoluzione, nasceva il bisogno di trovare alla storia le sue proprie date sociologiche.

A ciò volle frettolosamente e audacemente provvedere con la sicurezza di chi crede d'esercitare su le complicate faccende del mondo il magistero della ragione, quella Convenzione, che decretò il novello calcolo dei tempi per l'êra della società rinnovellata. Gli è proprio quel *codino* di Hegel che disse come quegli uomini avessero pei primi, dopo Anassagora, tentato di capovolgere la nozione del mondo, poggiando questo su la ragione.

Non è già che mi prema gran fatto di scrivere invece del 1901, e per far dispetto allo Scita Dionigi, il 109 anno della repubblica, aspettando il 110 che

comincerebbe il 23 settembre prossimo. Nè mi sento tanta vaghezza di democratico romanticismo da gioire all'idea, che se quel calendario fosse stato conservato a quella repubblica italiana che per ora non c'è, io oggi non metterei la data del tal giorno di agosto ma bensì il tridì della prima decade del Fruttidoro sotto la insegna del marrobbio. Ne difendo l'arida architettura di quel calendario poco facile alla memoria. Ma i motivi del decreto sono una singolare testimonianza della piena consapevolezza con la quale gli autori del gran moto distaccavano sè da tutto il passato, e ponevano una prima data a tutta la gran rivoluzione che tuttora esagita il mondo occidentale. « L'êra volgare è abolita ». « L'êra volgare sorse in mezzo alle turbolenze precorritrici della prossima caduta dell'Impero romano, e in un'epoca, quando la virtù fece qualche sforzo per vincere le umane debolezze. Ma per diciotto secoli essa non è servita se non a fissare nella *durata* i progressi del fanatismo, l'avvilimento delle nazioni, lo scandaloso trionfo dell'orgoglio, del vizio, della stoltezza e le persecuzioni che macchiarono la virtù, il talento, la filosofia sotto despoti crudeli ». « Perchè mai la posterità dovrebbe vedere incisi su le medesime tavole, ora da mano avvilita e perfida, tal'altra volta da mano fedele e libera, così gli onorati delitti dei re come la esecrazione alla quale essi sono oggi dannati, così le furberie e l'impostura per gran tempo ossequiate, come l'obbrobrio che infine raggiunge gl'infami ed astuti confidenti della corruzione e del brigantaggio delle corti? ». « La rivoluzione ha ritemprata l'anima dei Francesi, e di giorno in giorno essa educa alle virtù repubblicane. Il tempo apre un nuovo libro alla storia, e nel suo nuovo cammino maestoso e semplice come l'uguaglianza deve inci-

dere d'un nuovo e puro bulino gli annali della Francia rigenerata ». « La rivoluzione francese, feconda, ed energica nei suoi mezzi, vasta, sublime nei suoi resultati, sarà nella considerazione dello storico e del filosofo una di quelle grandi epoche collocate a guisa di grandi fanali sul cammino eterno dei secoli ». « Il 21 settembre 1792 i rappresentanti del popolo etc.... han proclamata l'abolizione del potere regio.... Questo stesso giorno dev'essere l'ultimo dell'êra volgare.... Il 22 settembre fu il primo giorno della repubblica. Quel giorno stesso a 9 ore, 18 minuti e 30 s. del mattino il sole arrivò al vero equinozio di autunno, entrando nella costellazione della Bilancia ». « L'eguaglianza del giorno e della notte era segnata in cielo nello stesso istante in cui l'eguaglianza civile e morale era proclamata dai rappresentanti del popolo francese, come il sacro fondamento del suo nuovo governo. Così il sole ha richiamato ad un tempo i due poli e successivamente il globo intero, e nel medesimo giorno ha brillato per la prima volta in tutto il suo splendore sul popolo francese la fiaccola della libertà che più tardi dovrà rischiarare tutto il genere umano ». « Le sacre tradizioni dell'Egitto faceano uscire, sotto la medesima costellazione, la terra dal caos, e in quel punto fissavano la origine delle cose e del tempo ». « Il concorso di tante circostanze imprime un carattere religioso e sacro a questa epoca, che dovrà essere una delle più celebrate fra le feste delle generazioni future ». « Tocca al popolo francese tutto di mostrarsi degno di sè stesso, col contare d'ora innanzi i suoi lavori, i suoi piaceri, le sue feste civiche sopra una divisione del tempo creata per la libertà e l'uguaglianza, creata dalla rivoluzione stessa che deve onorare la Francia per tutti i secoli ».

Quel calendario andò fuori uso col 1.° gennaio 1806. La data dell'abolizione dice tutto.

Durante il secolo decimonono la rivoluzione francese è stata continuata e combattuta, è stata attenuata e sorpassata. Per i contrasti che la borghesia dovea vincere dell'antico ancor potente, e di tutto quel nuovo che compendiamo sotto i nomi complessivi o di quarto stato, o di moti operai o di socialismo, nel secolo decimonono il progresso non s'è avverato se non per le tortuose vie dei compromessi.

Ed ora le apparenti divagazioni di questo capitolo hanno raggiunto il senso loro.

IV.

Il lettore che abbia pazientemente seguite fino in fine le pagine dell'altro capitolo, si sentirà ora come liberato da un incubo. E sì che io mi son sforzato al massimo della sobrietà, nel contenermi in modesti confini, mentre maneggiavo quel vario e multiforme apparato di erudizione il quale, se fosse adoperato tutto e largamente come si conviene a scopi didattici, porterebbe allo sviluppo di molti volumi.

Cominciando quel corso, — che qui rifaccio, non già nel letterario andamento ma nei soli motivi, — io ero soprattutto preoccupato del desiderio e del bisogno di sgombrare dalla mente degli uditori i pregiudizii tradizionali, verbali, linguistici e simbolistici, i quali adombrano la schietta considerazione realistica della storia umana. Avevo innanzi agli occhi le più svariate commemorazioni del secolo, dal libro del venerando Büchner alla pastorale del reverendo cardinal Ferrari. I volumi recanti la rassegna dei trionfi della *tecnica* all'esposizione di Parigi tro-

vavano uno strano e triste commento, così nei lamenti dei democratici ricordanti le travagliate plebi o le nazionalità tuttora manomesse, come nel ragionare di quei socialisti che cercavano qualche spiegazione al ritardato avvento del collettivismo che pochi anni fa ancora era apparso così prossimo non che ai focosi agitatori di stampo giacobino, perfino, forse, ai pensatori di così eccessiva cautela ed autocritica come C. Marx. Qua dei calorosi ecclesiastici francesi che annoverano le nuove glorie del papato cresciute proprio nel secolo che i profani chiamano dei lumi e della scienza; e là dei freddi declamatori inglesi ed americani, che mettono soprattutto in rilievo il raggio d'azione economica dei loro rispettivi paesi, producenti quasi quasi la metà delle merci che circolano nel mercato mondiale. Il giusto orgoglio di nazione dominante in Europa per tanti aspetti e rispetti, ed ora principalmente per un *essor* economico che muovea stupore, s'è venuto a riflettere e ad esprimere in molti libri tedeschi *fin di secolo,* gravi spesso di troppa dottrina professorale, e riboccanti di estremo *chauvinisme* di razza, e di quello zelo statale monarchico il quale mena a fare ancora dei sovrani e dei loro governi come gli autori e promotori della società. Rara dappertutto la ricerca strettamente critica sul come s'avessero a collocare le ricordate vicende, non già nei tradizionali schemi della cronologia che annovera le somme degli anni, ma nella esatta visione di una accertata concatenazione sociologica.

Ricordare — come ho fatto già — i contrasti perpetuatisi per tutto il secolo (popoli attivi e passivi — città e campagna — proletariato e borghesia — scienza e fede — chiesa e stato etc.) accentuandone debitamente e sinceramente la importanza, mi parve

e mi pare il necessario punto di partenza alla considerazione del tutto. La relatività del progresso resulta da tali accenni descrittivi a modo di naturalissima conseguenza dei ricordati o deplorati arresti: ed essa stessa alla sua volta avvia a meglio intendere il valore specifico e tecnico di ciò che io chiamo la data sociologica. Alla quale non sarei potuto venire se non fossi passato attraverso alla critica di tutte le stravaganze profetiche e sibilline delle così dette età del mondo e di tutti i preconcetti di un qualsivoglia provvidenziale governo delle cose umane, che a queste assegni le sorti in un preordinato succedersi. Per questa dichiarazione realistica rimane come costituita la nozione obbiettiva di un evo avente caratteri proprii, e tra questi spiccatissimo quello della nota dominante della consapevolezza del procedere. Dalla vita vissuta siam passati alla vita compresa, e in qualche modo anticipata dal pensiero e quindi capace d'essere in qualche modo voluta. Dal processo solamente attraversato o percorso siam giunti al processo valutato, presentito, desiderato, agognato, ossia alla persuasione del progresso. Chi vorrà ora tener per superflua la citazione che ho fatta del decreto convenzionale; o chi vorrà negare la somma di queste idee qui costituisca la filosofia del socialismo?

Certo i pregiudizii sopravvivono, e nella manìa che è in molti di andar componendo degli *accertati periodi* delle multiformi manifestazioni storiche e nell'utopismo dell'attendere il prossimo o futuro avvenire. Come raffigurato fin d'ora in tutta la sua fisonomia, e poi infine nelle sempre ondeggianti e di continuo rifatte classificazioni della sociologia, le quali di straforo arrivano fino ad invadere il campo

del giornalismo, e il più delle volte riescono più a svisare che a raddrizzare i giudizii dei pubblicisti. Quante volte non abbiamo letto: — verrà l'associazione, poi il cooperativismo, o che altro siasi, e da ultimo il collettivismo: e messi gl'*ismi* in fila, il resto fila da sè. Non fu estesa a tutto il genere umano la escogitazione francese di questo sacramentale schema: economia a schiavi, economia a servaggio, economia a salariato? Chi si rechi quella formula in mano non capirà un solo fatto, poniamo, della vita inglese del secolo decimoquarto; — e dove vorrà collocare quella buona Norvegia che non ebbe mai nè schiavi nè servi? e che conto si renderà della servitù della gleba, che si fissa e sviluppa nella Germania d'oltre l'Elba proprio dopo la Riforma? e che spiegazione darà al fatto singolare che la borghesia europea inauguri una nuova schiavitù in America di schiavi a bella posta importati proprio nel medesimo tempo in cui essa percorre i primi stadii dell'êra liberale? e come si comporrà interpretativamente la economia della corporazione produttiva a privilegio? — per non dire da ultimo delle tante forme intermedie di regio patronato, d'imperiale concessione, e di monopolii patentati, che la produzione venne assumendo dal momento in cui corporazione e feudo (e suo fattizio surrogato nel fedecommesso spagnuolo) cominciarono a erodersi fino al definitivo stabilirsi della indisputata concorrenza?

I criterii — in poche parole — dell'analisi sociologica devono essere sì i principii direttivi d'ora innanzi d'ogni ricerca storica: ma questa riman sempre legata alle impreteribili ragioni empiriche della rappresentazione del fatto, e deve rifiutarsi a qualunque pretesa d'imperativi aprioristici.

Scrivo un breve volume, non un manuale enciclopedico. Per ciò appunto non occorre io torni sulle bislacche idee del Ferrari, che cercava nei periodi dei 500 e 100 e 50 anni i mezzi per ricondurre ad una assegnabile periodicità il farsi e il disfarsi e il procedere e il progredire delle cose umane storiche, — che del resto eran considerate su per le cime delle ovvie date di contestura mnemonica. E che dire dell'ingegnoso Rümelin, che pur lui ha tentato di ridare all'ovvia nozione del secolo per il fatto delle periodicità demografiche un certo che di valore obiettivo? Ranke, inesauribile così nella poderosità ed estensione della ricerca come nella vastità della produzione, rivela nel fondo di quella qualunque filosofia, che ha latente nello spirito, un certo tal quale ossequio al piano dei periodi storici. Ranke sta con un piede nell'*ancien* e con l'altro nel mondo borghese. Fu un protestante aulico-concistoriale, e insaputamente estese ai periodi della storia quel concetto del *Beruf* (un che di medio, vuol dire la parola, fra vocazione e missione), che sarebbe, per chi ci crede, la insegna etico-politica degli Hohenzollern. Chi vuole pienamente esilararsi s'addentri nella lettura degli scritti di Ottokar Lorenz, nei quali apprenderà come il succedersi delle tre generazioni nelle famiglie direttive dei nobili, dei guerrieri etc., combinato coi periodici e automatici incrementi della popolazione — combinando il tutto con la elastica dottrina della ereditarietà — bastino a dare la chiave del corso della storia.

Eliminate le tradizionali fantasmagorie, e data ragione dei neosimbolismi, posso d'ora innanzi usare, oltre che degli altri termini di età, evo, periodo, anche dell'ovvio secolo, perchè il contesto reca in

sè la ragione obiettiva di ciò che si va esponendo; e quest'ultima parola (il secolo, ossia la somma di cento approssimativi anni equinoziali di tanto diversi dall'anno siderale, contati da un convenzionale 1.° gennaio, da un'êra in qua escogitato dallo Scita in accordo al periodo giuliano corretto da papa Gregorio) dice ora quel che può dire una misura convenzionale unica, di una moltitudine di cose qualitativamente diverse e dinamicamente difformi.

V.

Mi fermo qui a considerare l'Italia, in quanto essa, nella prospettiva generale del mondo cui ho accennato finora e alla quale mi attengo, rappresenta un determinato e particolare *angolo visuale.*

Non è già che io voglia abbandonare la veduta universalistica, dalla quale fin dal principio ho preso le mosse per valutare ora il mondo intero alla stregua di ciò che praticamente, e in modo esclusivo, o gioverebbe o importerebbe all'Italia. Non intendo di comporre il *vade-mecum* del piccolo-borghese che valuti alle proporzioni delle finestre di casa gli spazii cosmici: — tanto più poi perchè questo scritto di semplici considerazioni non deve contenere nè consigli, nè suggerimenti di sorta.

Dico semplicemente questo, che, cioè, per il complesso delle condizioni che le son proprie, l'Italia è orientata in un certo modo rispetto alla concatenazione economico-politica del mondo civile attuale. Cotesto angolo visuale — certo più angusto di quello delle altre nazioni che han nome di grandi — non è cosa accidentale o arbitraria. Innanzi tutto, esso è proporzionale alle differenze che effettivamente

corrono fra le condizioni italiane e quelle degli altri paesi; reca la misura effettuale di ciò che l'Italia è e può di fronte alle grandi correnti della storia attiva; e implica l'apprezzamento dell'esser nostro nazionale nell'insieme di ciò che è presentemente il mondo dei popoli direttivi.

Occorre di fermarsi su tale angolo visuale — il quale nasce naturalmente e quasi insaputamente in chi guardi per ragioni affatto pratiche tutto il mondo solo per rispetto all'Italia — appunto perchè il punto di vista universalissimo in cui mi sono collocato senz'altro mi ha portato ad oltrepassare senza ragionamenti preparativi e senza transizioni i confini e i limiti dalla coscienza nazionale. Esaminando ora poi criticamente la orientazione d'Italia rispetto al resto del mondo, noi verremo come ad apprezzare l'insieme del nostro paese alla stregua delle grandi correnti della storia attiva.

Il *risorgimento* italiano s'è svolto tutto per entro al secolo decimonono; ma ci si è svolto più nel senso della storia *passiva* che in quello della storia *attiva*. L'effettivamente attivo comincia il 1870; e questa osservazione basta da sola per ismentire il più gran numero delle affermazioni ottimistiche o pessimistiche che si fanno sul nostro paese sopra di una esperienza così breve e di così recente data.

Coi termini di *attivo* e di *passivo* io intendo di addurre degli estremi teorici di valore comparativo, ai quali si giunge per approssimazione e attraverso a molte transizioni. Che l'Italia dunque fosse in un certo senso e storicamente attiva anche nel tempo della sua preparazione all'unità nazionale, e specie nei momenti delle rivolte, e delle guerre, nessuno vorrà negare: ma qui in questo discorso, dove cer-

chiamo di ricondurre tutto al ragguaglio della fin del secolo, noi dobbiamo considerare come relativamente passiva la condizione d'Italia in tutti gli anni anteriori al 1870, nei quali le altre nazioni direttive posero le premesse e dettero la prima potente avviata alla presente espansione è gara veramente mondiale.

Dal 1870 in poi è corsa insistente l'opinione, ripetuta anche da scrittori per altri rispetti degni di considerazione, che a risorgimento politico finito l'Italia sia riuscita inferiore all'aspettazione. Ma a quale e di chi? All'aspettazione forse si rinnovassero l'Impero romano, i fasti dei Comuni medievali, o simili altre cose, le quali non hanno ora più ragion d'essere al mondo? La verità vera è che l'Italia, uscendo da secoli di effettiva decadenza e passando poi per la tensione cospiratoria e per l'ardore delle rivolte, non ha portato nel nuovo assetto una proporzionata esperienza di politica moderna; tant'è che fino ad ora la letteratura politica da noi presso che non esiste. La tradizione *letteraria* avea invece creato e mantenuto in essere l'idea, o meglio l'illusione di una storia sola e continuativa di quante mai vicende si fossero svolte a memoria d'uomini su la unità geografica della penisola; e come cotesta storia unica di un solo subietto (un popolo italiano un po' creato dalla fantasia) fu tra i potenti motivi ideologici della riscossa, così a rivoluzione finita l'*Italia è parsa troppo piccola al confronto della sua grande storia.* A stato nuovo costituito con la capitale naturale, s'è finito per pigliar notizia più accertata e più tranquilla delle altre nazioni e a riconoscere che per grande stato siam troppo piccoli. Ed ecco a che si riduce: *il non aver corrisposto all'aspettazione.* Al

rimpianto di ragione immaginaria s'è venuto sostituendo questo problema pratico: quante garenzie di stato moderno offre ora l'Italia in quanto a mantenere un posto di utile ed efficace concorrente nella gara internazionale? Non si tratta già di riportare la nostra esperienza di questi ultimi trent'anni ad un qualunque ragguaglio di sognate glorie o di aspettati strepitosi successi, ma di rispondere al prosaico quesito formulabile così: la vecchia nazione italiana, componendosi a stato moderno, di quanto s'è trovata adattabile e di quanto s'è trovata difettiva di fronte alle condizioni della politica mondiale in genere? Come ogni azione politica si riduce in un certo senso ad interpretazione operosa di condizioni date, così il giudizio che si può fare effettivamente su l'Italia dal suo risorgimento in qua si riduce a vedere se la politica ha corrisposto ai dati, e fino a che punto ci sia stata libertà di scelta nel maneggio e nel governo dei dati stessi.

Di quanto bisogna tornare indietro per farsi un adeguato concetto delle condizioni d'Italia? I *letterati*, che furono per secoli i soli attivi rappresentanti della intellettualità italiana del lungo periodo della decadenza, non afferrano il senso di tale domanda, e cioè non intendono tutte le difficoltà di sociologia storica che essa implica. Data ed ammessa l'unità illusionale di una storia d'Italia attraverso un gran numero di secoli, le cose veramente decisive nelle vicende della civiltà appariscono in una mal composta narrazione come le variazioni e gli accidenti di un tipo immaginario. Come si può per tal via discernere il fatto, p. es., decisivo; che l'Italia per secoli rimane divisa in due mondi: di qua il ciclo germano-romanico, di là il mondo bizantino-islamitico? Si vuol forse passar sopra il periodo

islamitico della Sicilia, come ad un fuori della storia; e parrà cosa indifferente che la dinastia ora regnante in Italia discenda dalla feudalità di uno stato di Borgogna?

Le tracce vere e positive di quella unità di temperamento e d'inclinazioni che costituisce il popolo nel senso storico della parola, noi non possiamo trovarle più in là del secolo undecimo, nel quale la nazione neo-latina apparisce costituita.

La nostra recente rivoluzione non consiste — come alcuni hanno con leggerezza affermato — nel giungere della *borghesia* al dominio su la società. Questa rivoluzione è stata fatta, sì, principalmente sotto la direzione dello spirito borghese; ma la borghesia italiana esisteva da secoli, ed aveva avuto non solo le sue glorie, ma la sua terribile caduta alla fine del secolo decimosesto, e la sua prolungata decadenza fino alla Rivoluzione francese.

VI.

Giova ora mi provi a racchiudere in una certa caratteristica complessiva ciò che più volte ho chiamato società moderna, e che più volentieri dirò società attuale, e ossia che è in atto.... (*).

(*) L'a., travagliato da infermità, interruppe a questo punto il proprio lavoro, che non ebbe più agio di ripigliare [Ed.].

APPENDICE.

I.

Antonio Labriola (*).

Stamane, all'Ospedale teutonico sul Campidoglio, è morto il prof. Antonio Labriola (1). Gli ultimi suoi giorni, anzi l'ultimo suo anno di vita, furono a lui di infinito tormento: perchè oltre ai dolori fisici che gli impedirono il normale lavoro — lavoro di insegnante, di scrittore, di lettore inesauribile — egli fu afflitto dalla privazione più orribile per tutti e specialmente per lui: quella di non poter parlare.

Ed egli era un parlatore mirabile, a cui pareva estranea la fatica del dire, e del dir cose acute, spesso sottilissime e originali, e non di rado profonde. La sua conversazione aveva luogo all'Università, al Caffè Aragno — dove era il più assiduo degli avventori, assiduo, senza eccezioni, e ad ora precisamente fissa, dalle 6 alle 7 di ogni sera — e per le vie, e dovunque incontrasse un amico, un conoscente, un collega, un avversario di dottrine filosofiche o di credenze politiche. Parlatore inimitabile, per la varietà delle cognizioni più diverse, per l'acuzie di una logica qualche volta paradossale, per la viva-

(*) Dal *Giornale d'Italia*, di Roma, a. IV, n. 34, 3 (2) febbraio 1904 [Ed.].

(1) Il Labriola, n. a Cassino il 2 luglio 1843, morì in Roma il 2 febbraio 1904 [Ed.].

cità dell'espressione, per la caustica abilità del polemizzare, per la rapidità vertiginosa delle interrogazioni e delle risposte, che spesso sbalordivano l'interlocutore.

Ho detto l'interlocutore: ma pel Labriola l'interlocutore non era mai uno, erano molti e contemporaneamente, che egli sapeva stimolare e mettersi di contro, e che amava combattere con le armi più pronte: la dialettica possente e l'ironia. Avversarii, nel buon senso filosofico del motto, erano spesso per lui quasi tutti coloro che avevano scritto o detto di un argomento a lui caro; e fossero assenti o presenti, egli li traeva, sia anche lor malgrado, sull'arena della discussione, analizzava, notomizzava, scomponeva, ricomponeva d'un tratto, nella forma meno aspettata, le loro idee, e le riduceva all'assurdo.

Si può dire che la sua vita intellettuale fu una lunga, interminata polemica: polemica di un maestro *sui generis*, nemico di qualunque classicismo — tranne di quello logico connaturato nel suo cervello e nel suo eloquio, — nemico di qualunque convenzionalismo — anche di quello socialista, quando i socialisti gli parvero diventare convenzionali, — di qualunque opinione comune, quando gli sembrava che come tale volesse imporsi nelle credenze altrui.

Caratteristico tipo di scettico e di credente: gli piacque abbattere la fede degli altri, quando gli parve dubbia o mal fondata, con le armi dello scetticismo più penetrante; e gli piacque combattere lo scetticismo, specialmente quello dei suoi correligionarii in marxismo e socialismo, con affermazioni di fede, — fede razionale, ed ultra-razionale, come egli la sentiva e voleva persuaderla agli altri, — quando gli parve che il dubbio fosse dissolvente per quelle idee a cui egli aveva dato la più gran parte di se

stesso, come filosofo, come professore, come evangelizzatore di studenti, di masse operaie ed anche di pubblici improvvisati.

La sua vita fu una lunga interminata polemica, ho detto: nell'Università e nel suo partito.

Una delle prime prove del suo ingegno non ordinario, fu la discussione che sostenne, all'Università di Napoli, sulla sua tesi per la libera docenza in filosofia della storia. Era stato educato alla scuola di Bertrando Spaventa e di Augusto Vera, due fra i massimi e più geniali interpreti che la filosofia di Hegel ha avuti in Europa. E la prima prova di Antonio Labriola fu una ribellione filosofica ai suoi maestri. Poichè egli mise in dubbio, in quella discussione, i tre concetti cardinali della dottrina hegeliana: l'*Idea,* il *divenire* e i *momenti* logico-storici dello sviluppo ideale. E parecchi anni dopo, quando le lezioni di Filosofia della storia del Vera furono raccolte in volume da Raffaele Mariano, il Labriola tenne a mostrare, in una recensione, anche più apertamente, il dissenso dal suo primo maestro.

***

Aveva cominciato ad insegnare a Napoli nel Ginnasio Umberto, ma dopo breve tempo guadagnò per concorso la cattedra di filosofia morale e pedagogia all'Università di Roma. Per un periodo di venti circa anni, dopo il 1870, la concezione filosofica a cui più si avvicinò la sua fu quella di Herbart. Ma anche questo suo Herbart aveva un'impronta labriolana: poichè era un Herbart senza la metafisica dei *reali.*

Fu verso il 1888, se ben ricordo in questo momento, che si svolse l'ultima trasformazione, e certo la più radicale, del suo modo di pensare. Il Labriola

divenne marxista. Egli amava dire, a questo proposito, di aver riprodotto nella sua mente tutto il processo ideologico tedesco per cui da Hegel nacque Marx.

Marx dunque non era un'improvvisazione per lui, come fu per tanti altri, i più. Era il risultato di un lungo divenire intellettuale; ed era la nuova premessa di una nuova concezione della vita sociale, del movimento storico, dell'atteggiamento dello spirito e della pratica politica. Sono rimaste memorabili le lezioni che egli fece all'Università sulla Rivoluzione francese: memorabili per le dimostrazioni di studenti che suscitarono, ma più veramente per il modo, allora nuovo, col quale egli considerò fatti e uomini di quel periodo, e per la interpretazione che ne dette secondo le norme del materialismo storico.

Marxista: ma, anche qui, è da spiegare e chiarire quando e in che senso egli fosse veramente seguace di Marx. E la spiegazione e *dilucidazione* che il Labriola stesso ne dette nei suoi originali tre *Saggi sulla concezione materialistica della storia,* sono l'opera più personale, il segno più maturo e caratteristico della sua mentalità. Marx è il termine da cui il Labriola parte, ma lo svolgimento che egli prosegue del pensiero del maestro può considerarsi quasi come una nuova formazione, a cui Marx è origine e principio.

Labriola è stato in questo un geniale svegliatore di dubbi e seminatore di idee critiche, e si potrebbe dire di lui, forse un po' paradossalmente, che egli è — nel senso hegeliano-marxista — un *quasi discepolo* di Marx, in quanto è un *quasi negatore* delle idee marxiste.

Polemizzò, dunque, contro i falsi interpreti di Marx, suscitando interpretazioni più genuine della

dottrina del maestro; ma quando queste interpretazioni seguirono la sua via e arrivarono più in là, egli si rivolse (ancora una volta in lotta!) contro i suoi stessi figliuoli spirituali; contro Benedetto Croce e Giorgio Sorel, specialmente, che per due aspetti diversi continuarono e spinsero più oltre l'opera da lui cominciata.

E però la sua polemica fu interminata, tanto contro gli interpreti della filosofia e dell'economia di Carlo Marx, quanto contro i recenti interpreti della sua politica. La malattia gl'impedì di dar forma concreta per iscritto a questi ultimi suoi dissensi politici, ma dalla cattedra e nelle conversazioni accennò, sconfortato, all'indirizzo a cui piegavano le cose: accennò, riprovando specialmente il socialismo riformista che a lui pareva non essere più affatto socialismo.

E del resto, anche quando l'azione politica del socialismo gli sembrò avviata a buono e sicuro segno, non l'approvò mai in tutto, neanche in certi punti essenziali. I lettori del *Giornale d'Italia* ricorderanno probabilmente le opinioni espresse in una intervista che fu qui pubblicata, e in cui il Labriola propugnava l'espansione coloniale dell'Italia per mezzo delle armi.

È che il Labriola fu socialista solo in quanto la dottrina socialista di Marx gli fece considerare la storia e la società sotto l'aspetto *realistico,* e gli fece vedere la forza nuova, il proletariato, e gli indicò una società in trasformazione, in cui il proletariato deve per necessità essere parte efficiente e integrante. In quanto al metodo e alla tattica da seguire perchè questa trasformazione si compia senza urti anormali, egli non credette di poter consentire nè sempre nè in tutto (neppure in certe quistioni capitali come

l'espansione coloniale) con gruppi socialisti, che egli considerò piuttosto come interpreti della *lettera* che dello *spirito* del marxismo.

Antonio Labriola produsse in realtà molto di più di quello che ha lasciato scritto: la sua figura intellettuale non può essere apprezzata in giusta misura se non soltanto da coloro che lo conobbero da vicino, che constatarono quale fucina perpetua di osservazioni, di vedute geniali, di iniziazioni, fosse la sua parola continua, la sua intelligenza curiosa e perennemente inquieta di sè e degli altri. Il professore e lo scrittore non costituiscono tutta la sua figura, che è completata solo dalla sua individualità bizzarra, assetata di sapere e di novità, piena di bontà e di collere, passionata, intellettualmente esuberante: che gli amici e quanti lo conobbero non dimenticheranno mai.

ANDREA TORRE.

II.

ANTONIO LABRIOLA

Ricordi (*).

Venti anni fa, proprio tra il gennaio e il febbraio, conobbi la prima volta Antonio Labriola, a Roma, nella casa di Silvio Spaventa, in via della Missione, dove ogni sera si raccoglieva un piccolo gruppo di amici fedeli: qualche deputato, qualche giornalista, e parecchi professori.

Erano i tempi del Depretis. Il salotto dello Spaventa rappresentava quanto di più nero, di più pes-

(*) Dal *Marzocco* di Firenze, a. IX, n. 7, 14 febbraio 1904 [Ed.].

simistico si possa immaginare. Il corso delle osservazioni amare sulla politica italiana era interrotto soltanto dalle sottili disquisizioni di diritto pubblico, alle quali lo Spaventa si abbandonava con ardore durato in lui vivo fino agli ultimi suoi giorni. Io, che la politica non allettava e la giurisprudenza infastidiva — ero studente di giurisprudenza, — stavo tutto orecchi ad ascoltare il Labriola che la politica mutava in satira amenissima, del diritto faceva la critica, e di tutto discorreva con vena abbondante, con spirito scintillante, con informazione sempre fresca delle novità librarie, specie germaniche, di cui egli era come il bollettino serale.

Lo Spaventa gli voleva molto bene. E con lui litigava quasi sempre, in punto di filosofia; ma nel litigare mostrava insieme non so qual soggezione, che non sfuggiva al mio occhio di ragazzo. Ricordo una serata invernale rigidissima, in cui, dei visitatori consueti, solo il Labriola non mancò; e lui e lo Spaventa, accanto al caminetto, avendo me per unico spettatore, combattettero per un paio d'ore intorno alla possibilità o meno di far sorgere l'etica dalle formazioni sociali. Lo Spaventa, vecchio egheliano, sosteneva la possibilità: il Labriola, allora herbartiano, lo incalzò e lo strinse con una serie di obiezioni e di motti di spirito, e, sbalordito l'avversario, con un'eloquente perorazione finale fece trionfare, almeno per me, l'apriorità del giudizio morale, reazione *estetica* dello spirito, che nessun corso storico, nessun intreccio sociale, può mai partorire.

Lo Spaventa stesso mi esortò a frequentar le lezioni del Labriola all'Università. Dove mi accadde ciò che mi accadeva nel suo salotto: finii con l'ascoltare soltanto quelle lezioni. Gli altri professori mi annoiavano, somministrandomi definizioni belle e

fatte. Lo schema era sempre questo: « Lasciando in disparte l'antico Oriente, etc., il primo che definì etc., fu Platone, il quale disse etc.; Aristotile invece pensò etc.; Tommaso d'Aquino ritenne etc.; Kant opinò etc.; ma *noi crediamo* che queste varie definizioni possano integrarsi ed armonizzarsi e *definiremo* perciò il diritto etc., etc. ». Ciò mi lasciava il cervello vuoto, e non potevo persuadermi come tutti i pensatori, dalla Grecia in qua, avessero dovuto attendere, per essere *integrati* ed *armonizzati*, le dispense litografate di quei miei professori. Ma il Labriola si faceva un punto d'onore di non dar mai una definizione: entrava subito *in medias res:* mostrava le difficoltà e gli aspetti varii dei problemi: svolgeva gl'indirizzi diversi ed antitetici come necessità intrinseche dei problemi stessi: non parlava con tono professorale, ma con periodi brevi e pungenti, che di tanto in tanto si allargavano e sollevavano ad impeto ed onda oratoria. Parecchi dei miei compagni si lamentavano che quel professore non si lasciasse *riassumere:* ma io, nei corridoi dell'Università, lo difendevo calorosamente. Gli è che quelle sue lezioni erano le sole che mettessero in fermento il mio cervello e, secondo il detto di Kant, m'insegnassero non dei pensieri, ma a pensare.

Le lezioni erano continuate per via, e nella libreria Loescher, dove l'accompagnavo. E colà, un giorno, egli uscì in un motto che mi è tornato poi spesso alla memoria, quasi argomento di consolazione. A me che vedendomi passare sotto gli occhi ogni giorno tutti quei libri nuovi, gli domandavo, non senza smarrimento, come mai tanti solessero affermare di *tenersi al corrente*, e come si facesse per esser informati con pienezza su tutto ciò che si scrive, pur in un singolo ramo di studii, — il Labriola rispose: — Non

ti affliggere. Che cosa, in fondo, sono i libri? I discorsi degli altri! Potresti sul serio proporti di stare a sentire tutto ciò che la gente dice, in tutte le cinque parti del mondo? Ascoltane quel che puoi e quanto puoi; e fa da te. — Consiglio da intendere certamente *cum grano salis;* ma che ha il suo lato di vero, rivolto contro quel meccanicismo da eruditi che pretende di formarsi la scienza delle cose col raccattare e combinare i frammenti dei pensieri altrui.

Così mi venni stringendo d'affetto, d'amicizia e di dimestichezza col povero Labriola. Ed ora ch'egli è sparito, i particolari e gl'incidenti delle relazioni di questi venti anni mi si affollano alla memoria; ma io qui non posso ritrarne se non appena qualcuno. Le relazioni non erano con lui facili: egli tormentava l'amico coi frizzi, con le requisitorie, con le invettive, col non mandargliene mai una buona. Ma io lo stimavo, avevo sempre qualcosa da imparare dai suoi discorsi; per molti anni non seppi smettere verso di lui l'atteggiamento docile dello scolaro, come dello scolaro non smisi mai il sentimento di rispetto. Vedevo la sua mente e il suo cuore, di là dai suoi nervi.

Il Labriola, dal circolo moderato e conservatore dello Spaventa, saltò fuori, nel 1886, democratico e socialista. Evoluzione che non mi meravigliò; nè dovrebbe meravigliare nessuno, perchè in quel conservatorismo era molto radicalismo da intellettuale, e quindi la possibilità del trapasso. Egli mi disse una volta di essere giunto al socialismo attraverso la critica dell'idea dello Stato. Quando lo stato etico, vagheggiato dai pubblicisti tedeschi, gli si svelò un'utopia, e dura ma sola realtà gli apparvero gl'interessi antagonistici delle varie classi, si trovò nelle braccia del marxismo. E del marxismo divenne il miglior conoscitore che sia mai stato in

Italia. Pratico già della filosofia classica tedesca, potè intendere meglio di ogni altro la genesi di quella dottrina, che si era svolta, com'è noto, nella estrema sinistra hegeliana. La corrispondenza epistolare col vecchio Engels, il compagno e fratello spirituale del Marx, e con altri marxisti della prima ora, lo resero esperto di tutte le circostanze della vita di quel partito politico e di tutte le sfumature di quell'indirizzo intellettuale. Ma, più che ogni altra parte del marxismo, egli approfondì la dottrina storica di esso, il cosiddetto *materialismo storico.*

Di questa concezione egli fu il primo banditore in Italia da una cattedra di università: il primo, che ne trattasse non già da dilettante o da giornalista ma con serietà d'intendimenti. E quanti ci siamo poi occupati della questione, riconosciamo tutti da lui la spinta e l'orientazione. Ma il Labriola, pel fatto stesso che era uomo assai colto ed affinato nello studio di parecchi sistemi filosofici — da giovane era stato hegeliano, poi aveva reagito contro Hegel con l'herbartismo, ed infine era tornato, in certo modo, ad Hegel, manodotto dal Marx, — dette al materialismo storico, diventato quasi un domma presso i socialisti, una forma critica. Lo sosteneva, ma ne scopriva alcuni lati deboli; e si argomentava di medicarli, ma in questo sforzo ne scopriva altri. E fu agevole a me, che pure mi sentivo e professavo suo discepolo e dei suoi lavori sul materialismo storico mi ero fatto editore, il trarre le conclusioni, e, spingendo più oltre la critica, chiarire la nullità filosofica di quella dottrina; il che, per altro, non voleva dire la nullità sotto ogni altro rispetto. Il Labriola, sul principio, mi lasciò fare, quasi con compiacimento; poi, quando le mie conclusioni gli risultarono nette e quando unito del tutto con me, e in disaccordo con lui, vide l'altro comune

amico Giorgio Sorel, si arrabbiò; e il suo volume *Discorrendo di socialismo e filosofia*, ch'era stato indirizzato al Sorel e pubblicato da me, ricomparve, l'anno dopo, in francese, con una prefazione contro il Sorel e con un'appendice contro di me. Ma si sarebbe rassegnato se avesse voluto riflettere che il merito, o la colpa, in fondo era suo; poichè egli aveva cominciato a discutere e a tentar di elaborare con rigore filosofico un complesso d'idee, che non poteva vivere come tale se non quando fosse rimasto vergine di critica e di filosofia.

E non solo la dottrina del materialismo storico, ma in genere tutti gli studii sulla teoria della storia, che si son fatti in Italia negli ultimi tempi, debbono il primo impulso al Labriola; il quale fin dal 1887, assumendo nell'Università di Roma l'incarico della filosofia della storia, lesse una prolusione, densa di idee, sui *Problemi* di quella disciplina.

Insisto sulla parola « impulso; » perchè, se anche della sua opera filosofica non resteranno molti risultati definitivi, non per ciò la sua efficacia sulle menti sarà stata piccola. Mentre tanti dei suoi colleghi universitarii si cristallizzavano in dottrine, false o vere che fossero, da essi apprese in gioventù e nelle quali, più che la critica, la pigrizia li aveva raffermati; il Labriola fu sempre attento ad ogni nuovo movimento d'idee, irrequieto ed insoddisfatto, e rinnovò e rinfrescò continuamente la sua cultura, e di ogni nuovo pensiero si fece un tormento. Anni addietro, mi annunziò di voler chiudere la sua vita con un libro che si sarebbe potuto firmare — da Sesto Empirico!

Nè piccola fu la sua efficacia sulla vita politica italiana degli ultimi anni: sebbene essa si svolgesse quasi nelle quinte, o dall'altra cattedra ch'egli teneva, ogni giorno, al Caffè Aragno. Entrato nel so-

cialismo, fu il terrore dei socialisti, specie dei giovani: una frusta letteraria, sempre levata, che colpiva implacabile. E più di una volta, leggendo degli articoli di polemica socialistica, mi è accaduto di riconoscere, nella nuova forma, qualche improvvisazione orale del professor Labriola. A mantener presso molti la coscienza che il socialismo ha la sua ragion d'essere nel movimento proletario ed operaio, e che un socialismo non fatto dagli operai ma foggiato da letterati e politicanti e *octroyé*, è un assurdo, egli ha contribuito validamente. In un punto, com'è noto, differiva dai socialisti più avanzati: egli era espansionista, e guardò con simpatia all'impresa d'Africa, e si manifestò favorevole all'occupazione di Tripoli; fedele anche in ciò al marxismo, che non concepisce un serio movimento proletario se non preceduto da un serio e pieno svolgimento della borghesia. Il proletariato — egli diceva scherzando — deve succedere alla borghesia; sta bene: ma come farà in Italia a succedere a una borghesia che non esiste, a una borghesia di pezzenti?

Del professore non ebbe mai la gravità, spesso affettata, che han molti, ma ebbe l'animo, che hanno pochi. Perciò egli lascia una traccia durevole e benefica. Perciò non sarà dimenticato. Ma quale malinconia sarà per noi tutti — direi per mezza Italia: egli si vantava, non a torto, di conoscer personalmente più che mezza Italia — il recarci a Roma e non ritrovare ai soliti luoghi che egli frequentava regolarmente il buon Labriola, sempre pronto all'ire e all'onte, sempre aggressivo e feroce; ma così vivacemente intelligente, così profondamente galantuomo!

Napoli, 2 febbraio 1904.

BENEDETTO CROCE.

INDICE.